

الفلسفة

شرح كتاب الأسفار الأربعة

الإلهيّات بالمعنى الأعمّ

تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ قيصر التميمي

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
  ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢ـ ٠٠٩٦٤
  ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩ـ ٠٠٩٦٤
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
  ٧٨٠١٤٢١١٩٤ـ ٠٠٩٦٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
  ٧٧١١٦٤١٦٦٩ـ ٠٠٩٦٤
- مكتبة زين العابدين؛ البصرة ـ الطويسة
  ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١ـ ٠٠٩٦٤
- مكتبة دار الأمير؛ الناصرية ـ الحبوبي
  ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١ـ ٠٠٩٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

(البقرة: ٢٦٩)

الفصل الرابع
في أنّ للوجود حقيقةً عينيّة

الأمر الأوّل: تاريخ المسألة.

الأمر الثاني: توضيح ألفاظ ومفردات المسألة (المبادئ التصوّريّة).

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة.

الفصل الرابع

في أنّ للوجود حقيقةً عينيّة

لما كانتْ حقيقةُ كلِّ شيءٍ خصوصيّةَ وجودِه التي تثبتُ له، فالوجودُ أولى مِن ذلك الشيءِ ـ بل مِن كلِّ شيءٍ ـ بأنْ يكونَ ذا حقيقةٍ، كما أنّ البياضَ أولى بكونِه أبيضَ مما ليسَ ببياضٍ ويعرضُ له البياضُ.

فالوجودُ بذاتِه موجودٌ، وسائرُ الأشياءِ غيرُ الوجودِ ليستْ بذواتها موجودةً، بل بالوجوداتِ العارضةِ لها. وبالحقيقةِ أنّ الوجودَ هو الموجودُ، كما أنّ المضافَ هو الإضافةُ، لا ما يعرضُ لها مِن الجوهرِ والكمِّ والكيفِ وغيرِها، كالأبِ والمساوي والمشابِه وغيرِ ذلك.

قال بهمنيارُ في «التحصيل»: «وبالجملةِ فالوجودُ حقيقتهُ أنّه في الأعيانِ لا غير، وكيفَ لا يكونُ في الأعيانِ ما هذِه حقيقتُه».

بحث ومخلص

وأمّا ما تمسّكَ به شيخُ الإشراقِ في نفيِ تحقُّقِ الوجودِ: مِن أنّ الوجودَ لو كان حاصلاً في الأعيانِ فهو موجودٌ، لأنّ الحصولَ هو الوجودُ، وكلُّ موجودٍ له وجودٌ، فلوجودِه وجودٌ إلى غيرِ النهايةِ.

فلقائلٍ أن يقولَ في دفعِه: إنّ الوجودَ ليس بموجودٍ؛ فإنّه لا يوصفُ الشيءُ بنفسِه، كما لا يقالُ في العرفِ: إنّ البياضَ أبيضُ. فغايةُ الأمر: أنّ الوجودَ ليس بذي وجودٍ، كما أنّ البياضَ ليس بذي بياضٍ. وكونُه معدوماً بهذا المعنى، لا يوجبُ اتّصافَ الشيءِ بنقيضِه عندَ صدقِه عليه؛

لأنّ نقيضَ الوجودِ هو العدمُ واللاوجودُ، لا المعدومُ واللاموجودُ.

أو نقولَ: الوجودُ موجودٌ، وكونُه وجوداً هو بعينِه كونُه موجوداً، وهو موجوديّةُ الشيءِ في الأعيانِ، لا أنّ له وجوداً آخرَ، بل هو الموجودُ مِن حيثُ هو وجودٌ. والذي يكونُ لغيره منه ـ وهو أن يوصفَ بأنّه موجودٌ ـ يكونُ له في ذاتِه، وهو نفسُ ذاتِه، كما أنّ التقدّمَ والتأخّرَ لمّا كانا فيما بينَ الأشياءِ الزمانيّةِ بالزمانِ، كانا فيما بينَ أجزائِه بالذاتِ، مِن غير افتقارٍ إلى زمانٍ آخرَ.

فإن قيلَ: فيكونُ كلُّ وجودٍ واجباً؛ إذ لا معنى للواجبِ سوى ما يكونُ تحقّقُه بنفسِه.

قلنا: معنى وجود الواجبِ بنفسِه: أنّه مقتضى ذاتِه مِن غير احتياجٍ إلى فاعلٍ وقابلٍ. ومعنى تحقُّق الوجودِ بنفسِه: أنّه إذا حصلَ إمّا بذاتِه ـ كما في الواجبِ ـ أو بفاعلٍ، لم يفتقرْ تحقُّقه إلى وجودٍ آخرَ يقومُ به، بخلافِ غيرِ الوجودِ؛ فإنّه إنّما يتحقّقُ بعدَ تأثير الفاعلِ بوجودِه واتّصافِه بالوجودِ.

والحاصلُ: أنّ الوجودَ أمرٌ عينيٌّ بذاتِه سواءٌ صحَّ إطلاقُ لفظِ المشتقِّ عليه بحسبِ اللغةِ أم لا، لكنّ الحكماءَ إذا قالوا: (كذا موجودٌ) لم يريدوا بمجرّدِ ذلك أن يكونَ الوجودُ زائداً عليه، بل قد يكونُ وقد لا يكونُ، كالوجودِ الواجبيِّ المجرّدِ عن الماهيّةِ، فكونُ الموجودِ ذا ماهيّةٍ أو غيرَ ذي ماهيّةٍ إنّما يعلمُ ببيانٍ وبرهانٍ غيرِ نفسِ كونِه موجوداً. فمفهومُ الموجودِ مشتركٌ عندَهم بينَ القسمين.

وبذلك يندفعُ ما قيلَ أيضاً: من أنّه إذا أُخذَ كونُ الوجودِ موجوداً أنّه

عبارةٌ عن نفسِ الوجودِ، فلم يكنْ حملُه على الوجودِ وغيرِه بمعنىً واحدٍ؛ إذ مفهومُه في الأشياءِ أنّه شيءٌ له الوجودُ، وفي نفسِ الوجودِ أنّه هو الوجودُ، ونحنُ لا نُطلقُ على الجميع إلّا بمعنىً واحدٍ. وإذ ذاكَ فلابدَّ مِن أخذِ كونِ الوجودِ موجوداً، كما في سائر الأشياءِ وهو أنّه شيءٌ له الوجودُ، ويلزمُ منه أن يكونَ للوجودِ وجودٌ إلى غير النهايةِ، وعادَ الكلامُ جذعاً.

لأنّا نقولُ: هذا الاختلافُ بينَ الأشياءِ وبينَ الوجودِ ليسَ في مفهومِ الموجودِ، بل المفهومُ واحدٌ عندَهم في الجميعِ، سواءٌ طابقَ إطلاقُهم عُرفَ اللغويّينَ أم لا. وكونُ الموجودِ مشتملاً على أمرٍ غيرِ الوجودِ أو لم يكنْ، بل يكونُ محضُ الوجودِ إنّما ينشأُ مِن خصوصيّاتِ ما صدقَ عليها، لا مِن نفسِ مفهومِ الوجودِ.

ونظيرُ ذلكَ ما قالَه الشيخُ في «إلهيّات الشفاءِ»: «إنّ واجبَ الوجودِ قد يعقلُ نفسَ واجبِ الوجودِ، كالواحدِ قد يعقلُ نفسَ الواحدِ، وقد يعقلُ مِن ذلكَ أنّ ماهيّة ما هي إنسانٌ مثلاً أو جوهرٌ آخرُ مِن الجواهرِ، ذلك الانسانُ هو الذي هو واجبُ الوجودِ، كما أنّه قد يعقلُ مِن الواحدِ أنّه ماءٌ أو هواءٌ أو إنسانٌ، وهو واحدٌ، قال: ففرقٌ إذن بينَ ماهيّةٍ يعرضُ لها الواحدُ أو الموجودُ، وبين الواحدِ والموجودِ مِن حيثُ هو واحدٌ وموجودٌ».

وقال أيضاً في التعليقات: «إذا سئلَ هل الوجودُ موجودٌ أو ليسَ بموجودٍ؟ فالجوابُ: إنّه موجودٌ؛ بمعنى: أنّ الوجودَ حقيقتُه أنّه موجودٌ؛ فإنّ الوجودَ هو الموجوديّةُ».

ويؤيّدُ ذلك: ما يوجدُ في الحواشي الشريفيّةِ، وهو «أنّ مفهومَ الشيءِ لا

يعتبرُ في مفهومِ الناطقِ مثلاً، وإلّا لكان العرضُ العامُّ داخلاً في الفصلِ. ولو اعتُبِرَ في المشتقِّ ما صدقَ عليه الشيءُ، انقلبتْ مادّةُ الإمكانِ الخاصِّ ضروريّةً؛ فإنّ الشيءَ الذي له الضحكُ هو الإنسانُ، وثبوتُ الشيءِ لنفسِه ضروريٌّ». فذكرُ الشيءِ في تفسيرِ المشتقّاتِ بيانٌ لما رجعَ إليه الضميرُ الذي يذكرُ فيه.

وكذا: ما ذهبَ إليه بعضُ أجلّةِ المتأخّرينَ مِن اتّحادِ العرضِ والعرضيِّ وإن لم يكنْ متثبّتاً فيه.

وكذا: ما أدّى إليهِ نظرُ الشيخِ الإلهيِّ في آخرِ التلويحاتِ: مِن أنّ النفسَ وما فوقَها مِن المفارقاتِ إنيّاتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضةٌ ولستُ أدرى كيفَ يسَعُ له مع ذلكَ نفيُ كونِ الوجودِ أمراً واقعيّاً عينيّاً، وهل هذا إلّا تناقضٌ في الكلام .

ثمّ نقولُ: لو لم يكنْ للوجودِ أفرادٌ حقيقيّةٌ وراءَ الحصصِ، لما اتّصفَ بلوازمِ الماهيّاتِ المتخالفةِ الذواتِ أو متخالفةِ المراتبِ، لكنّه متّصفٌ بها، فإنّ الوجودَ الواجبيَّ مستغنٍ عن العلّةِ لذاتِه، ووجود الممكنِ مفتقرٌ إليها لذاتِه؛ إذ لا شكَّ أنّ الحاجةَ والغنى مِن لوازم الماهيّةِ أو مِن لوازمِ مراتبِ الماهيّةِ المتفاوتةِ كمالاً ونقصاناً، وحينئذٍ لابدّ أن يكونَ في كلٍّ مِن الموجوداتِ أمرٌ وراءَ الحصّةِ مِن مفهومِ الوجودِ، وإلّا لما كانتِ الوجوداتُ متخالفةَ الماهيّةِ، كما عليه المشّاؤونَ، أو متخالفةَ المراتبِ، كما رآه طائفةٌ أخرى؛ إذ الكلّيُّ مطلقاً بالقياس إلى حصصِه نوعٌ غيرُ متفاوتٍ.

وأمّا قولُ القائلِ: «لو كانتْ للوجودِ أفرادٌ في الماهيّاتِ سوى الحصصِ،

لكانَ ثبوتُ فردِ الوجودِ للماهيّةِ فرعاً على ثبوتِها؛ ضرورةَ أنّ ثبوتَ الشيءِ للآخرِ فرعٌ على ثبوتِ ذلكَ الآخرِ، فيكونُ لها ثبوتٌ قبلَ ثبوتِها»، فغيرُ مستقيمٍ؛ لعدمِ خصوصيّةِ ذلك، بكونِ الوجودِ ذا فردٍ، بل منشأُه اتّصافُ الماهيّةِ بالوجودِ، سواءٌ كانتْ له أفرادٌ عينيّةٌ أو لم تكنْ له إلّا الحصصُ.

في أنّ قاعدة الفرعيّة غير جارية في اتّصاف الوجود

وتحقيقُ ذلك: أنّ الوجودَ نفسُ ثبوتِ الماهيّةِ، لا ثبوتُ شيءٍ للماهيّةِ، حتى يكونَ فرعُ ثبوتِ الماهيّةِ.

والجمهورُ حيثُ غفلوا عن هذه الدقيقةِ، تراهم تارةً يخصّصونَ القاعدةَ الكلّيّةَ القائلةَ بالفرعيّةِ بالاستثناءِ، وتارةً ينتقلون عنها إلى الاستلزامِ، وتارةً ينكرونَ ثبوتَ الوجودِ، لا ذهناً ولا عيناً، بل يقولون: إنّ الماهيّةَ لها اتّحادٌ بمفهوم الموجودِ، وهو أمرٌ بسيطٌ كسائر المشتقّاتِ، يعبّرُ عنهُ بالفارسيّةِ بـ«هست» ومرادفاتِه، وليس له مبدأٌ أصلاً، لا في الذهنِ ولا في الخارجِ، إلى غير ذلك مِن التعسُّفات.

الشرح

لقد كان البحث في الفصول السابقة مخصّصاً لدراسة مجموعة من الأحكام والمبادئ التي تتعلّق بمفهوم الوجود؛ وذلك من قبيل أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم البديهيّة، وأنّه ينطبق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي، وأنّه مشكّك يحمل على ما تحته من المصاديق بالتفاوت، وأنّه ليس من المفاهيم الماهويّة. وبعد أن أنهى صدر المتألّهين البحث في تلك القضايا والأحكام المرتبطة بالمبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة الذي هو الموجود بما هو موجود، انتقل إلى بيان المسائل الفلسفيّة والتي يكون المحمول فيها منتزعاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه، والمسألة الفلسفيّة الأولى التي افتتح بها المصنّف كتابه وبدأ في بيانها والاستدلال عليها هي مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهو بحث يرتبط بالواقعيّة ومصداق الموجود في الخارج، ولا علاقة له بعالم المفاهيم؛ أي: أنّ الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة، هل هي مصداق بالذات للوجود، أم للماهيّة؟

وقبل الولوج في استعراض الأدلّة التي ساقها صدر المتألّهين لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، لابدّ من تقديم بعض الأمور المهمّة التي تساهم في معرفة أبعاد وجوانب هذه المسألة التي تُعدّ من الأركان الأساسيّة في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين، وهي:

الأمر الأوّل: تاريخ المسألة.

الأمر الثاني: توضيح ألفاظ ومفردات المسألة (المبادئ التصوّريّة).

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة.

الأمر الأوّل: تاريخ المسألة

لقد حاول الحكيم السبزواري في شرح المنظومة أن يوحي للقارئ بأنّ النزاع في هذه المسألة كان قائماً منذ زمن بعيد، بين مدرسة المشاء وبين المدرسة الإشراقيّة، حيث قال عند استعراضه للأقوال في المسألة: «بل اختلفوا على قولين:

أحدهما: أنّ الأصل في التحقّق هو الوجود، والماهيّة اعتباريّةٌ ومفهومٌ حاكٍ عنه متّحدٌ به، وهو قول المحقّقين من المشّائين....

وثانيهما: أنّ الأصل هو الماهيّة، والوجود اعتباريّ، وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي»(١).

فإنّ هذه العبارة توحي بأنّ هناك نزاعاً قديماً بين المشّائين والإشراقيّين تحت عنوان (أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة)، وأنّ المشّائين كأرسطو والفارابي وابن سينا كانوا يقولون بأصالة الوجود، كما أنّ الإشراقيّين كأفلاطون وشيخ الإشراق السهروردي كانوا يعتقدون بأصالة الماهيّة.

وممّن تابع الحكيم السبزواري في تلك النسبة العلّامة الطباطبائي في بعض كتبه الفلسفيّة، حيث قال في كتابه (بداية الحكمة): «وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشّاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيّين القول بأصالة الماهيّة»(٢)، وقريبٌ من هذا المعنى ما ذكره أيضاً في (نهاية الحكمة)(٣).

ولعلّ الحكيم السبزواري قد استنبط هذه النسبة من بعض كلمات صدر

---

(١) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، ملا هادي السبزواري، دار العلم، قم المقدسة: ص١٠ ـ ١١.

(٢) **بداية الحكمة**، للأستاذ العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ص١٥.

(٣) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص١٠ ـ ١١.

المتألّهين في هذا المجال؛ وذلك لأنّ صدر المتألّهين استعان في إثبات أصالة الوجود ببعض ما جاء عن المشّائين في مباحث الوجود، ثمّ إنّه بعد أن أورد كلمات الشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار في المقام، قال: «وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخّرين، حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها، الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه، على اعتباريّة الوجود وأن لا فرد له في الماهيّات سوى الحصص، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعها، وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك»[1]، وقد ذكر صدر المتألّهين هذا الكلام بعد أن نسب إلى شيخ الإشراق بنحو الجزم القول باعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات.

وهذا الكلام يوهم القارئ بأنّ الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه من المشّائين قد تعرّضوا في أبحاثهم الفلسفيّة إلى هذه المسألة بالخصوص، وأثبتوا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بنحوٍ واضحٍ وصريح، في قبال المدرسة الإشراقيّة التي تؤمن بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

ولكنّ الصحيح في المقام: هو أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة بهذا العنوان الخاصّ والمستقلّ في كلمات الحكماء السابقين، وإنّما ذكرها صدر المتألّهين في جملة من كتبه الفلسفيّة، من قبيل الأسفار والمشاعر وغيرهما، وقد أفرد لهذه المسألة في كتابه الأسفار فصلاً خاصّاً ومستقلّاً في مطلع المسائل الفلسفيّة تحت عنوان (في أنّ للوجود حقيقة عينيّة)، وهذا هو عنوان الفصل الرابع الذي نحن بصدد شرحه وبيانه، حيث حاول المصنّف أن يثبت فيه: أنّ الأصالة للوجود، وأنّ الماهيّات ما شمّت رائحة الأصالة والعينيّة الخارجيّة.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين الشيرازي، منشورات مصطفوي، قم: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩.

والحاصل: أنّ مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة بعنوانها الخاصّ، من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلاميّة على يد صدر المتألّهين، وعلى هذا الأساس و«بالالتفات إلى أنّ موضوع أصالة الوجود لم يكن مطروحاً من قبلُ بصورةٍ مستقلّة، ولم يكن مفهومه بيّناً بشكلٍ تامّ، فإنّه ليس من السهل تقسيم الفلاسفة بالنسبة لهذا الموضوع، واعتبار القول بأصالة الوجود من خصائص المشّائين قطعاً، والقول بأصالة الماهيّة من ميزات مدرسة الإشراقيّين يقيناً»(١)، فليس من الصواب أن يُنسب القول بأصالة الوجود إلى المشّائين، لأنّ من يتتبّع كتبهم الفلسفيّة يجدها خالية من هذا العنوان بنحو خاصّ ومستقلّ، كما أنّه ليس من الصحيح أيضاً «أن يتصوّر أحدٌ أنّ هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة شيخ الإشراق بصورة مسألتين ولابدّ من اختيار أحدهما، إذ لا نجد في أيّ كتاب من كتب السهروردي أنّ الوجود هو الأصيل أو الماهيّة هي الأصيلة»(٢).

ولعلّ الذين نسبوا القول بأصالة الوجود إلى المشّائين، استندوا في ذلك إلى ما قد يستفاد من بعض كلماتهم الظاهرة في هذا المجال، فإنّ هناك عبارات وأقوالاً متفرّقة لأتباع المدرسة المشّائيّة قد يستظهر منها البناء على أصالة الوجود:

منها: القول الذي اعتمده صدر المتألّهين في استدلاله الأوّل لإثبات أصالة الوجود، وهو ما ذكره بهمنيار في كتابه (التحصيل)، حيث قال: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»(٣).

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ج١ ص٣٤٥.

(٢) **شرح المنظومة**، تأليف الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد أبو رغيف، منشورات أمّ القرى، قم: ج١ ص٦٥.

(٣) **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهّري، منشورات

ومنها: القول الذي ذكره صدر المتألّهين أيضاً للاستدلال على المقام، وهو ما أورده عن الشيخ الرئيس في كتابه (التعليقات)، حيث قال في هذا الفصل الرابع: «وقال أيضاً في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنّه موجود، بمعنى: أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة»(١).

ومنها: كلامٌ آخر لبهمنيار في التحصيل، حيث قال: «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقته موجوديّته، فقد بانَ من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان»(٢).

إذن من مجموع هذه الكلمات ونحوها حاول صدر المتألّهين والحكيم السبزواري والعلّامة الطباطبائي وغيرهم، أن يُرجعوا القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة إلى أتباع المدرسة المشّائيّة، وإلّا فإنّك لا تجد أيّ تصريح أو إشارة في كتبهم إلى عنوان هذه المسألة بخصوصه.

ومن هنا نجد أنّ كلمات المشّائين وإن كان بعضها ظاهراً في اعتقادهم بأصالة الوجود كما ذكرنا، إلّا أنّهم تكلّموا أيضاً في كثير من الأحيان بكلام ينسجم مع القول بأصالة الماهيّة، وهذا ما يظهر جليّاً في مطاوي كلماتهم في مباحث الماهيّات والمقولات العشر، حيث صرّحوا بعينيّة تلك المقولات للواقع الخارجي، وسيأتي التنبيه على بعض كلماتهم في الأبحاث اللاحقة(٣).

وهذا التعدّد والاختلاف في الكلمات إمّا أن يكشف عن أنّ أتباع المدرسة

جامعة طهران: ص٢٨٦.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤١.

(٢) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٣) كما سيأتي أيضاً: أنّ القول بعينيّة المقولات الماهويّة للواقع الخارجي، لا يتنافى مع القول بأصالة الوجود.

المشّائيّة لم يكونوا ملتفتين إلى خصائص عنوان هذه المسألة، ولم يُدركوا دورها أو تأثيرها على سائر المسائل الفلسفيّة، فوقع الخلط والتشويش في أبحاثهم الفلسفيّة، وتكلّموا بناءً على أصالة الوجود تارةً، وعلى أصالة الماهيّة تارةً أخرى.

وإمّا أن ندّعي ـ كما هو الصحيح ـ بأنّ المشّائين وإن كانوا يعتقدون بأصالة الوجود كما هو صريح بعض كلماتهم المتقدِّمة، إلّا أنّهم لا يعتقدون في الوقت ذاته باعتباريّة الماهيّة بالمعنى الذي يذكره المتأخّرون من الحكماء، من أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، بل هم يؤمنون بأنّ الوجود وماهيّته موجودان بوجودٍ واحدٍ في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، وأنّ مفهومي الوجود والماهيّة يحكيان حقيقةً واحدةً ومصداقاً واحداً؛ أي: أنّ مفهوم الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، كما أنّ مفهوم الماهيّة يحكي الجانب المختصّ وما به الامتياز، إلّا أنّ الماهيّة موجودة بالوجود، فالماهيّة في الخارج عين الوجود وهي خصوصيّته التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهني والتحليل النفس الأمري. ومن هنا نجد أنّ أتباع المدرسة المشّائيّة ـ كالشيخ الرئيس وغيره ـ ينسبون الآثار التكوينيّة في الواقع العيني إلى الوجود تارةً وإلى الماهيّة تارةً أُخرى، ولا يجدون تنافياً بين الأمرين.

والذين أوقعوا التنافي والتعاند بين المسألتين هم أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يعتقدون بأنّ الماهيّة حدّ الوجود ومنتهاه، وأنّها أمرٌ عدميٌّ اعتباريّ، لا يمكن أن نفرض له تأصّلاً حقيقيّاً في الواقع الخارجي، إلّا أنّه سيأتي لاحقاً في إشارات هذا الفصل إبطال هذه القراءة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وسيتّضح: أنّ الحقّ في المسألة قراءةٌ أخرى لا ترى أيّ تنافٍ بين عينيّة الوجود وعينيّة الماهيّة للواقع الخارجي، وليس من الصحيح أن يُنسب إلى المشّائين القول بأصالة الوجود بتلك القراءة التي اختارها بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، بل سيأتي استعراض جملة من الشواهد في كلماتهم على خلاف

ذلك، وسنذكر أنّ كلماتهم تنسجم تماماً مع ما نختاره في المسألة. هذا كلّه بالنسبة إلى ما يُنسب إلى المشّائين في المقام.

وأمّا الوجه في ما يُنسب إلى المدرسة الإشراقيّة، من القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، فقد ذكر الشيخ مرتضى المطهّري في توضيحه قائلاً: «وذكر شيخ الإشراق السهروردي بحثاً آخر تحت عنوان (في عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج) أي: إنّ الوجود والماهيّة في الخارج ليسا شيئين اثنين، حيث افترض في البداية للماهيّة عينيّة ولم يقل بعينيّةٍ زائدةٍ على عينيّة الماهيّة للوجود، ولم يرَ أنّ هذه المسألة يمكن أن تطرح بشكل آخر، يعني أنّه لم يكن مطروحاً لديه أنّه في مسألة الوجود والماهيّة نقول بعينيّةٍ لواحدةٍ منهما وذهنيّةٍ واعتباريّةٍ للأخرى، ويظهر أنّ عينيّة الماهيّة كانت مسلّمة لديه، وبما أنّ عينيّة الماهيّة أمرٌ مسلّم لديه، إذن فلا يمكن أن تكون للوجود عينيّة؛ ولذلك لم يطرح السهروردي هذه المسألة في كتابه (حكمة الإشراق) تحت عنوان أصالة الماهيّة، بل طرحها بعنوان: في عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج»[1].

ولكن قد يُقال: بأنّ كلمات شيخ الإشراق لا علاقة لها بتاتاً بمسألة أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في الواقع الخارجي، وإنّما كلامه ناظر إلى إثبات اعتباريّة مفهوم الوجود في الذهن، وأنّه في الذهن وإن كان زائداً على الماهيّة، إلّا أنّه أمرٌ اعتباريّ لا يكشف عن الزيادة والاثنينيّة الحقيقيّة في الواقع الخارجي.

وأمّا مسألة الأصالة وأنّ المتأصّل في الخارج هل هو الوجود والماهيّة تابعة له أم أنّ الأمر بالعكس، فليس شيخ الإشراق بصدد نفيه أو إثباته، بل يمكن أن يكون معتقداً بأنّ الوجود والماهيّة يمثّلان حقيقةً واحدةً متأصّلةً في الخارج، فلا يكون كلامه متنافياً مع ما سنختاره من العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة.

---

(١) **شرح المنظومة**، الشهيد مرتضى مطهّري، مصدر سابق: ج١ ص٦٥ ـ ٦٦.

ومن هنا نجد أنّ شيخ الإشراق الذي يثبت العينيّة الخارجيّة للماهيّة، يثبت أيضاً أنّ الموجودات المجرّدة إنيّات صرفة ووجودات محضة لا ماهيّة لها، وهذا يعني أنّه يعتقد بتأصّل الوجود أيضاً في الواقع الخارجي.

وحيث إنّ صدر المتألّهين فهم من كلمات شيخ الإشراق أنّه قائل باعتباريّة الوجود في الواقع الخارجي، وتأصّل الماهيّات، اعتقد بوقوع التناقض في كلمات الشيخ الإشراقي، ولذا نجد أنّه بعد أن قرّر مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في هذا الفصل، قال: «وكذا ما أدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في التلويحات، من أنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنيّات صرفة ووجودات محضة، ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعيّاً عينيّاً، وهل هذا إلّا تناقض في الكلام؟».

ولكن ذكرنا بأنّه لا يوجد أي تناقض أو تنافٍ في كلام شيخ الإشراق، فهو لا يريد أن ينفي كون الوجود أمراً واقعيّاً عينيّاً، وإنّما ينفي زيادة الوجود على الماهيّة، ويثبت اعتباريّة مفهوم الوجود الزائد على مفهوم الماهيّة في الذهن وفي نفس الأمر، وهذا ينسجم مع ما نثبته لاحقاً من عينيّة الماهيّة والوجود في الخارج.

وسيأتي في الأبحاث اللاحقة مزيد إيضاح لهذه النقطة، فانتظر.

وأخيراً لابدّ أن نشير إلى أنّ القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة قد اشتهر بين من جاء بعد صدر المتألّهين من الحكماء والفلاسفة، وقد تُركت الأقوال الأخرى المخالفة لذلك وأصبحت مهجورة لا يُعبأ بها، سواء القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود أو القول بأصالتهما معاً، وهو القول الذي يُنسب للشيخ أحمد الإحسائي، وقد جاءت هذه النسبة في حاشية الحكيم السبزواري على شرح منظومته، حيث قال: «وممّن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة، من يقول بأصالتهما، قائلاً في بعض مؤلّفاته: إنّ الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهيّة مصدر السيّئة والشرّ، وهذا الصوادر أمور أصيلة، فمصدرها أولى

بالأصالة»[١]، وأمّا القول باعتباريّتهما معاً فلم يقل به أحد من الحكماء ولا من غيرهم، وذلك لأنّه يستلزم القول بالسفسطة وإنكار الواقع الخارجي.

هذه نبذة موجزة عن تاريخ المسألة، وهناك جوانب أخرى ترتبط بتاريخ المسألة ستأتي الإشارة إليها في الأبحاث اللاحقة.

الأمر الثاني: توضيح ألفاظ ومفردات المسألة (المبادئ التصوّريّة)

لقد استخدم صدر المتألّهين في هذه المسألة الفلسفيّة المستحدثة جملة من الألفاظ والمصطلحات التي لابدّ من استيضاحها ومعرفة المراد منها، قبل الشروع في استعراض الأدلّة التي ساقها المصنّف لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، والوقوف على معاني تلك المفردات سوف يساهم بشكل كبير في تحرير محلّ النزاع وتشخيص مورد النفي والإثبات.

والألفاظ التي استخدمها صدر المتألّهين في هذه المسألة هي: «الوجود، الماهيّة، الأصالة والاعتبار، الحقيقة»، أمّا الألفاظ الثلاثة الأولى فقد جمعها صدر المتألّهين في قوله: «وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين»[٢]، وأمّا لفظ الحقيقة فقد ذكره صدر المتألّهين في عنوان هذا الفصل، حيث قال: «في أنّ للوجود حقيقة عينيّة».

١. الوجود

يطلق لفظ الوجود في البحوث الفلسفيّة على ثلاثة معانٍ مختلفة:

١. قد يستعمل لفظ الوجود في الفلسفة ويُراد به: المعنى الحرفيّ الذي يكون

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

رابطاً في القضايا، ويشار إليه في اللغة الفارسيّة بكلمة (است) فيُقال: (زيد قائم است) وهذا المعنى الرابط لا معادل له في اللغة العربيّة، وإنّما تحكي عنه الهيئة التركيبيّة للجملة.

ومن الواضح أنّ هذا المفهوم من المعاني الحرفيّة وليس قابلاً للتصوّر بنحو الاستقلال، كما هو الحال في جميع المعاني الحرفيّة، ولابدّ من إدراك معناه في ضمن الجملة، ويطلق عليه الوجود الرابط، ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولاً في الهيئة البسيطة كقولنا: «زيد موجود».

قال الطباطبائي في كتابه (نهاية الحكمة): «ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه ونسمّيه الوجود المستقلّ والمحمولي أو النفسي، وما وجوده في غيره ونسمّيه الوجود الرابط»[1].

وهذا المعنى الأوّل للفظ الوجود، وهو الوجود الرابط، خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه لا يعدو كونه اصطلاحاً منطقيّاً وُضع للحكاية عن الرابطة والعلاقة الحاصلة بين المحمول والموضوع في القضايا الحمليّة.

٢. قد يستعمل لفظ الوجود أيضاً ويُراد به: ذلك المفهوم العامّ البديهيّ الذي تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة، وهو مفهومٌ انتزاعيّ لا ثبوت له في الخارج إلّا باعتبار منشأ الانتزاع، ولا يوجد أحد من الحكماء والفلاسفة قائل بأصالة هذا المفهوم الانتزاعي، بل هو اعتباريٌّ عند الجميع؛ ولذا قال صدر المتألّهين في عنوان الفصل السابق: «في أنّ الوجود العامّ البديهيّ اعتبارٌ عقليّ غير مقوّم لأفراده»[2]، وقال بهمنيار في هذا المجال: «وإذا كان الوجود أمراً عامّاً فيجب أن يكون وجوده في النفس، فإنّ الوجود يوجد في النفس بوجود؛ إذ هو

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٨.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٧.

كسائر المعاني المتصوّرة، والذي في الأعيان منه هو موجود ما»[١].

والحاصل: أنّ هذا المعنى الثاني للفظ الوجود خارج أيضاً عن محلّ الكلام، لأنّه مفهومٌ اعتباريّ بالاتّفاق.

٣. يطلق لفظ الوجود أيضاً ويُراد به: ذات الحقيقة العينيّة التي يقابلها العدم، والتي يتألّف منها الواقع الخارجي، ويُحكى عن تلك الحقيقة العينيّة والواقعيّة الخارجيّة بمفهوم الوجود العامّ البديهيّ الذي يُعدّ من المفاهيم الفلسفيّة.

وقد أشار إلى هذا المعنى بهمنيار في التحصيل، حيث قال: «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا، أو الموجود الذي لا سبب له، ويلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ»[٢].

وهذا المعنى الثالث للوجود هو المقصود في هذه المسألة، فعندما يقال: (إنّ الوجود أصيل) يُراد به تلك الحقيقة العينيّة والواقعيّة التي يُشار إليها بمفهوم الوجود العامّ البديهيّ، وتكون الماهيّة حينئذ اعتباريّةً منتزعةً من تلك الحيثيّة الأصيلة[٣].

٢. الماهيّة

قال الزبيدي في (تاج العروس): «المعاني هي الصور الذهنيّة من حيث وُضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة من حيث إنّها تقصد باللفظ تسمّى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمّى مفهوماً، ومن حيث إنّها مقولة في جواب ما هو تسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمّى حقيقة،

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص٢٨٣.

(٣) هذه هي القراءة المشهورة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة عند المتأخّرين من الحكماء، وسيأتي النقاش فيها لاحقاً.

ومن حيث امتيازها عن الأعيان تسمّى هويّة»[١].

واعلم أنّ المشهور في لفظ (الماهيّة) أنّه يستعمل في البحوث الفلسفيّة في معنيين، أحدهما أعمّ من الآخر، وهما[٢]:

أ. الماهيّة بالمعنى الأخصّ

قد تطلق الماهيّة ويُراد منها المعنى الأخصّ، ويكون لفظ الماهيّة بناءً على ذلك مصدراً جعليّاً منتزعاً من قولك: «ما هو»، وتقع الماهيّة بهذا المعنى في ما يُجاب به عن السؤال بـ«ما هو».

وقد أوضح الشيخ الرئيس في كتابه (النجاة) طبيعة تلك الماهيّة التي تقع في جواب «ما هو»، حيث قال: «إنّ الشيء الواحد قد يكون له أوصافٌ كثيرة كلّها ذاتيّة، لكنّه إنّما هو (ما هو) لا بواحد منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنّه حيوان، بل بأنّه مع حيوانيّته ناطق... فإذا وضع لفظ مفرد يتضمّن ـ لست أقول: يلتزم ـ جميع المعاني الذاتيّة التي بها يقوم الشيء، فذلك الشيء مقولٌ في جواب ما هو، مثل قولنا: (الإنسان) لزيد وعمرو، فإنّه يشتمل على كلّ معنى مفرد ذاتيّ له، مثل: الجوهريّة والتجسّم والتغذّي والنموّ والتوليد وقوّة الحسّ والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذّ عنه ما هو ذاتيٌّ لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغيره بحال الشركة، فإنّه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتيّة التي لها بالشركة، إنّما يشذّ منه ما يخصّ واحداً واحداً منها.

---

(١) **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي: ج١٩ ص٧١١.

(٢) ولكن سيأتي في إشارات هذا الفصل: أنّ الصحيح هو إطلاق لفظ (الماهيّة) في الفلسفة على معانٍ ثلاثة: الماهيّة بالمعنى الأخصّ، والماهيّة بالمعنى الخاصّ، والماهيّة بالمعنى الأعمّ، ولكن اقتصرنا على ذكر معنيين هنا مسايرةً مع ما هو المشهور في كلمات المتأخّرين في معاني الماهيّة.

فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأمّا الداخل في جواب ما هو فهو كلّ ذاتيّ»[١].

وحاصل كلامه: أنّ الماهيّة التي تقع في جواب السؤال بـ«ما هو» عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتيّاته، فعندما يُقال مثلاً: «ما هو زيد؟» كان هذا سؤالاً عن تمام الماهيّة المختصّة به، ويكون الجواب عن هذا السؤال: «زيد إنسان» فإنّ الإنسان تمام ماهيّة زيد المختصّة به، وهكذا الحال في ماهيّة «الحيوان» فإنّها تقع جواباً عن السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين جملة من الحقائق المختلفة كالإنسان والفرس والثور وغيرها.

ثمّ إنّ هذا المعنى للماهيّة هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، ويمثّل الحدّ المنطقي للشيء الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فإنّ ماهيّة كلّ شيء هي حكايةٌ عقليّة عنه وشبحٌ ذهنيّ لرؤيته في الخارج وظلٌّ له»[٢]. وقال في موضع آخر: «فإنّ الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسيّة»[٣].

ومن هنا يتّضح: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ لا تستعمل إلّا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنيّة، أي التي لها حدودٌ وجوديّة خاصّة تنعكس في الذهن، وأمّا تلك الحقيقة الوجوديّة التي لا حدّ لها، كما في الواجب تعالى، فلا يوجد له ماهيّة بالمعنى الأخصّ[٤].

---

(١) **النجاة من الغرق في بحر الضلالات** (المنطق)، ابن سينا، منشورات جامعة طهران: ص١٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٣٦.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٩٨.

(٤) هذا كلّه بناءً على ما هو المشهور عند المتأخّرين عن صدر المتألّهين من الفلاسفة، حيث ذكروا

ب . الماهيّة بالمعنى الأعمّ

تطلق الماهيّة أيضاً ويُراد منها المعنى الأعمّ، وقد عرّفوها بأنّها: «ما به الشيء هو هو» أي ما به يتحقّق الشيء.

قال الشيخ محمّد تقي الآملي في تعليقته على شرح المنظومة: «الماهيّة تطلق على معنيين؛ **أحدهما**: ما يقال في جواب ما هو، وهو الماهيّة بالمعنى الأخصّ الذي في مقابل الوجود، و**ثانيهما**: ما به الشيء هو هو، وهو الماهيّة بالمعنى الأعمّ الذي يطلق على الوجود وعلى الماهيّة بالمعنى الأخصّ التي في مقابل الوجود»[1].

وبهذا الاصطلاح الثاني تكون الماهيّة شاملة للماهيّة بالمعنى الأخصّ، وشاملة أيضاً للموجودات التي لا ماهيّة لها بالمعنى الأوّل كالذات الإلهيّة، حيث يقال: «الواجب ماهيّته إنيّته» أي: إنّ ماهيّة الواجب هي وجوده، قال الشيخ الرئيس في الإلهيّات: «إنّ الأوّل لا ماهيّة له غير الإنيّة»[2].

والمقصود من لفظ الماهيّة في مباحث هذا الفصل هو الاصطلاح الأوّل، أي الماهيّة التي تقع في جواب «ما هو»، ولكن ليس المراد من ذلك المفهوم الخاصّ لكلمة الماهيّة بالحمل الأوّلي، وإنّما المبحوث عنه في المقام مصاديق مفهوم الماهيّة بالحمل الشائع كالإنسان والماء والنار، وذلك لأنّ مفهوم الماهيّة بالحمل الأوّلي اعتباريّ عند الجميع ولم يقل أحد بأصالته.

بأنّ الماهيّة هي الحدّ العدمي للوجود، وأمّا بناءً على ما نعتقده من أنّ الماهيّات أنحاء الوجود وخصوصيّاتها فسيكون لنا كلام آخر يأتي في إشارات هذا الفصل.

(١) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلاّمة الشيخ محمّد تقي الآملي، الناشر مؤسّسة دار التفسير، قم: ج١ ص٢٤.

(٢) **الشفاء**، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم: ص٣٤٤.

٣. الأصالة والاعتبار[١]

الأصل والأصالة في اللغة: مبدأ الشيء وأساسه وجذره الذي يعتمد عليه في الثبات والاستحكام؛ قال ابن منظور في (لسان العرب): «الأصل: أسفل كلّ شيء... ويقال: استأصلتْ هذه الشجرة، أي: ثبت أصلها... ورجل أصيل: ثابت الرأي عاقل»[٢].

وقال أبو هلال في (الفروق اللغويّة): «والأصل: اسم مشترك. يقال: أصل الحائط وأصل الجبل وأصل الإنسان وأصل العداوة بينك وبين فلان كذا، والأصل في هذه المسألة كذا، وهو في ذلك مجاز، وفي الجبل والحائط حقيقة، وحقيقة أصل الشيء ما كان عليه معتمده، ومن ثمّ سمّي العقل أصالة؛ لأنّ معتمد صاحبه عليه، ورجلٌ أصيل أي: عاقل.

وحقيقة أصل الشيء عندي ما بدئ منه، ومن ثمّ يُقال: إنّ أصل الإنسان التراب، وأصل هذا الحائط حجر وآجر، لأنّه بُدئ في بنيانه بالحجر والآجر»[٣].

وأمّا بالنسبة إلى كلمة الاعتبار في اللغة فهي تعني المقايسة بين شيئين، بأن تجعل الشيء الذي يعنيك مساوياً للشيء الآخر.

قال ابن فارس في (المقاييس): «فأمّا الاعتبار والعبرة فعندنا مقيسان من عبري النهر، لأنّ كلّ واحد منهما عبرٌ مساوٍ لصاحبه، فذلك عبر لهذا، وهذا عبر لذاك، فإذا قلت: اعتبرت الشيء فكأنّك نظرت إلى الشيء فجعلت ما يعنيك

---

(١) الكلام هنا على ما هو المشهور في معنى الأصالة والاعتبار، ولنا كلام آخر في إشارات الفصل.

(٢) **لسان العرب**، لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ: ج١١ ص١٦.

(٣) **الفروق اللغويّة**، لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ: ص٢٨٦.

عبراً لذاك فتساويا عندك، هذا عندنا اشتقاق الاعتبار.

قال تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ كأنّه قال: انظروا إلى من فعل ما فعل فعوقب بما عوقب به، فتجنّبوا مثل صنيعهم لئلاّ ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك»[1].

والأصالة بحسب الاصطلاح الفلسفي هي الحقيقة التي تقابل الاعتبار بأحد معانيه، حيث يطلق لفظ الاعتبار في البحوث الفلسفيّة على معانٍ متعدّدة ومختلفة لا يجمعها إلّا الاشتراك اللفظي. ولكي نقف على حقيقة المراد من كلمة الأصالة وما يقابلها من الاعتبار ولئلّا يقع الخلط والتشويش في المسألة، لابدّ من الإشارة بنحو الاختصار إلى أهمّ تلك المعاني:

١. يطلق لفظ (الاعتبار) في الفلسفة ويُراد به جميع المفاهيم والمعقولات الثانويّة سواء كانت منطقيّة أم فلسفيّة، فالمفاهيم الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن وكذا المفاهيم الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج كلّها مفاهيم اعتباريّة بحسب هذا الاصطلاح، وتقابلها المفاهيم الحقيقيّة وهي المعقولات الأولى الماهويّة.

قال الطباطبائي: «**والحقيقي**: هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو. **والاعتباري**: خلاف الحقيقي.

وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج مترتّباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة، لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها؛

---

(١) **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين بن فارس، المتوفّى ٣٩٥، تحقيق وضبط: عبد السلام محمّد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ: ص٢٠٩.

أو حيثيّة أنّه ليس في الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن، وإلّا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له.

وإمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن كمفهوم الكلّي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلّا لانقلب»[١].

إذن فالمفاهيم الثانويّة ـ بناءً على هذا المعنى للاعتبار ـ جميعها مفاهيم اعتباريّة من قبيل مفهوم الوجود والعدم والكلّي، ويقابلها المفاهيم الحقيقيّة، وهي المفاهيم الماهويّة من قبيل مفهوم الإنسان والماء والحجر ونحوها.

وهذا المعنى للاعتبار خارج عن محلّ النزاع، ولا تقابله الأصالة المبحوث عنها في المقام.

٢. قد يطلق لفظ (الاعتبار) أيضاً على ما ليس له وجودٌ مستقلّ في الواقع الخارجي، ويقابله الشيء الذي له وجودٌ مستقلّ في الخارج.

قال الطباطبائي: «الاعتباري بمعنى ما ليس له وجودٌ منحاز عن غيره، قبال الحقيقي الذي له وجودٌ منحاز، كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه»[٢].

وهذا المعنى الثاني للاعتباري في قبال الحقيقي خارجٌ أيضاً عن محلّ النزاع.

٣. يستعمل لفظ (الاعتبار) كذلك في المعاني والمفاهيم المفروضة والمعتبرة في ظرف الحياة الاجتماعيّة، كالرئاسة والمالكيّة والزوجيّة ونحوها.

قال الطباطبائي في تعداده للمعاني الاعتباريّة: «الثالث: المعنى التصوّري أو التصديقي الذي لا تحقّق له في ما وراء ظرف العمل، ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة بحدودها لأنواع الأعمال ـ التي هي

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص٢٥٨.

حركات مختلفة ـ ومتعلّقاتها، للحصول على غايات حيويّة مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل؛ واعتبار المالكيّة لزيد ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانيّة المالكة لقواها؛ واعتبار الزوجيّة بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتّب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس»[(١)].

وهذا القسم الثالث للاعتبار خارجٌ أيضاً عن محلّ البحث.

٤. من المفاهيم التي توصف بالاعتباريّات أيضاً: المفاهيم التي تسمّى بـ«الوهميّات» وهي المعاني التي ليس لها مصداقٌ خارجيّ ولا ذهنيّ، وإنّما تصوغها قوّة الوهم والخيال، من قبيل مفهوم «الغول» و«العنقاء» ونحو ذلك، ولا يخفى خروج هذا النحو من الاعتبار عن محلّ الكلام.

٥. يطلق الاعتبار أيضاً على المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة الحقوقيّة، من قبيل: الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، ونحو ذلك.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى هذا النحو من القضايا، قائلاً: «ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة وربّما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم لكثرة الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه....

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٨ ـ ٢٥٩.

وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج، ولو توهّم نفسه وأنّه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً أو خُلقيّاً، لم يقضِ في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقّف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء»[1].

وقال الحكيم الخواجة نصير الدِّين الطوسي في توضيح عبارة الشيخ: «والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامّة أو الأخلاق الفاضلة، وهي الذائعات»[2].

ووصف الشيخ هذه القضايا بالآراء المحمودة، وأنّ الإنسان لو خلّي وعقله المجرّد لم يقض بها، وأنّ ذلك النحو من القضايا يختلف عن طبيعة قضاء العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وهكذا تصريح الطوسي بأنّ الآراء المحمودة ممّا تقتضيه المصلحة العامّة والأخلاق الفاضلة، كلّ ذلك يكشف أنّ هذا القسم من القضايا عند أولئك عبارة عن مشهورات وذائعات اعتباريّة جعليّة تقع في قبال القضايا الأوّليّة واليقينيّة.

ولابدّ أن يُعلم بأنّ الفلاسفة والحكماء عندما يقولون بأنّ هذه القضايا أمورٌ اعتباريّة، ليس مرادهم أنّها اعتبارٌ محضٌ لا علاقة له بالواقع الخارجي، وإنّما هي عندهم قضايا اعتباريّة نفس أمريّة، ناشئة من مصالح ومفاسد تكوينيّة واقعيّة، وهو نظير ما ذكره علماء الأصول من أنّ الأحكام الشرعيّة ـ كالوجوب والحرمة ـ أمورٌ اعتباريّة ناشئة من المصالح والمفاسد التكوينيّة في ذات متعلّقاتها.

وهذا ما يؤكّده الطباطبائي في تفسيره، حيث يقول: «فقوانا الغاذية أو المولّدة للمثل بنزوعها نحو العمل ونفورها عمّا لا يلائمها، يوجب حدوث

(١و٢) **الإشارات والتنبيهات**، ابن سينا، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلّامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي: ج١ ص٣١٢ـ٣١٣.

صور من الإحساسات؛ كالحبّ والبغض، والشوق والميل والرغبة.

ثمّ هذه الصور الإحساسيّة تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثمّ بتوسّطها بيننا وبين المادّة الخارجيّة وفعلنا المتعلّق بها يتمّ لنا الأمر»[١].

وعبارته هذه واضحة في أنّ منشأ الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي ليس اعتبار المعتبر فحسب، بل المنشأ والسبب الحقيقي وراء جعل تلك القضايا هو تلك الميول والرغبات الواقعيّة النفس أمريّة والصور الإحساسيّة المرتبطة بالحقيقة الخارجيّة.

والاعتباريّ بهذا المعنى خارجٌ عن محلّ البحث أيضاً.

٦. ما يطلق عليه لفظ (الاعتبار) في مباحث هذا الفصل من الكتاب، وهو ما يكون تحقّقه بالعرض في قبال ما يكون تحقّقه بالذات في الواقع الخارجي. فالأوّل هو الاعتباري، والثاني هو الأصيل.

بيان ذلك: أنّنا بعد أن قطعنا غائلة الشكّ والسفسطة القائمة على إنكار الواقع الخارجي، وآمنّا بأنّ هناك واقعاً عينيّاً وراء وجودنا الخاصّ، لابدّ أن نُجيب في المرحلة اللاحقة عن السؤال التالي، وهو: أنّ تلك الواقعيّة التي اعتقدنا بثبوتها هل هي مصداق بالذات للوجود أم للماهيّة؟

فإن أجبنا: بأنّ تلك الحقيقة والواقعيّة الخارجيّة مصداق بالذات لمفهوم الوجود، فهذا معناه: أنّ الوجود هو الأصيل في الخارج، ويكون هو منشأ الآثار الخارجيّة المترتّبة على ذلك الوجود الخاصّ.

وإن قلنا: بأنّ الواقعيّة مصداقٌ لمفهوم الماهيّة أوّلاً وبالذات، فهذا معناه أنّ

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان: ج٢ ص١١٥.

الماهيّة هي الأصيلة، وهي منشأ الآثار المترتّبة في الواقع الخارجي.

وهذا يعني أنّ «الأصيل» هو الذي يكون مصداقاً بالذات للواقعيّة التي نثبتها بالبداهة والوجدان، ويكون منشأً للآثار الخارجيّة، وأمّا «الاعتباريّ» فهو ما لا يكون له مصداق بالذات في الواقع العينيّ، ولا يكون منشأً للآثار المترتّبة عليه.

وهذا ما أشار له الطباطبائي بقوله: «للاعتباريّ في ما اصطلحوا عليه معانٍ، أحدها: ما يقابل الأصالة بمعنى منشئيّة الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهيّة»[1].

٤. الحقيقة

أشرنا سابقاً إلى أنّ صدر المتألّهين قد استعمل لفظ «الحقيقة» في مبحث أصالة الوجود، حيث قال في عنوان الفصل: «في أنّ للوجود حقيقة عينيّة» ويطلق هذا اللفظ على معانٍ مختلفة في العلوم العقليّة وغيرها، فلابدّ من الوقوف على طبيعة تلك المعاني المختلفة لتشخيص المراد من مصطلح الحقيقة في المقام:

أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز»

قد يُطلق لفظ «الحقيقة» ويُراد به المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ في مقابل المعنى المجازي؛ وذلك لأنّ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له يسمّى استعمالاً حقيقيّاً؛ من قبيل استعمال لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس. وأمّا استخدام اللفظ في معنى آخر يتناسب مع المعنى الموضوع له فهو بحسب الاصطلاح اللغوي والبلاغي استعمالٌ مجازيّ، من قبيل إطلاق لفظ «الأسد» على الإنسان الشجاع.

ويرتبط هذا المعنى الأوّل للفظ «الحقيقة» بمباحث اللغة والأدب، ولا علاقة له بالعلوم العقليّة، فهو خارجٌ عن محلّ البحث.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٨.

ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع

قد يطلق لفظ «الحقيقة» على العلوم والمعارف الصائبة والمطابقة للواقع ونفس الأمر، فتسمّى هذه العلوم بحسب الاصطلاح علوماً حقيقيّة، وتقابلها العلوم الخاطئة والكاذبة غير المطابقة للواقع.

وهذا المعنى من لفظ الحقيقة أيضاً خارجٌ عن محلّ كلامنا، وذلك لارتباطه بالعلوم الحصوليّة القابلة للصدق والكذب، وبحثه موكول إلى نظريّة المعرفة.

ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهيّة

قد يستعمل لفظ «الحقيقة» في كلمات الفلاسفة ويُراد به الماهيّة في قبال الوجود؛ قال الشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء: «إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيء حقيقةً خاصّةً هي ماهيّته، ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات»[1].

وقال بهمنيار في التحصيل: «وإذا كان لذلك الشيء حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين (أي الوجود في النفس والوجود في الأعيان) وغير مقوَّم به (أي بالوجود) فالوجود معنىً مضاف إلى حقيقته، مثل الإنسانيّة، فإنّها في نفسها حقيقة ما، والوجود خارج عن تلك الحقيقة»[2]، فالحقيقة بهذا المعنى هي الماهيّة بحسب تقرّرها الذهني ومن حيث هي هي، وإطلاق الحقيقة عليها خارج عن محلّ البحث، وذلك لأنّ تقرّر الماهيّة وذاتيّاتها في عالم الذهن مع قطع النظر عمّا يقارنها، تعدّ من المفاهيم الاعتباريّة باتّفاق الفلاسفة والحكماء، وتسميتها بـ«الحقيقة» لا يعني أصالتها.

---

(١) **الشفاء**، الإلهيات، مصدر سابق: ص٣١.

(٢) **التحصيل**، مصدر سابق: ص١١.

د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العينيّ

قد يطلق لفظ «الحقيقة» ويُراد به الواقعيّة العينيّة الثابتة بالبداهة والوجدان، وهذا المعنى للفظ «الحقيقة» هو الذي يقصده صدر المتألّهين في قوله: «إنّ للوجود حقيقة عينيّة» أي: إنّ الوجود هو المصداق الحقيقي للواقعيّة العينيّة والموجود المطلق[١]، وهذا ما أشار له الطباطبائي في «نهاية الحكمة» حيث قال: «الوجود هو الأصيل دون الماهيّة، أي: إنّه هو الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة»[٢]، فالواقعيّة التي نثبتها بالضرورة هي الحقيقة التي يدّعي صدر المتألّهين ثبوتها للوجود دون الماهيّة.

هذا تمام الكلام في المبادئ التصوّريّة لمسألة أصالة الوجود.

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع

بعد أن أوضحنا المراد من معاني الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها صدر المتألّهين في مسألة أصالة الوجود، ننتقل إلى بيان وتحديد محلّ النزاع في هذه المسألة[٣].

وفي البداية لابدّ أن نعلم بأنّ البحث في هذه النقطة يرتكز على ثلاثة مبادئ أساسيّة:

المبدأ الأوّل: الإيمان بالواقع الخارجي، وإنكار ما يحتمله السوفسطائي من بطلان واقعيّة الأشياء في الخارج، وهذا ما أشار له الطباطبائي في قوله: «إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء»[٤].

---

(١) وهذا هو موضوع الفلسفة الذي تعرّضنا له في الأبحاث السابقة، فلاحظ.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

(٣) سيأتي في تنبيهات هذا الفصل تحديدٌ آخر لمحلّ النزاع ينسجم مع فهمنا الخاصّ لكلمات القوم في هذه المسألة، ونذكر هنا ما ينسجم مع كلمات المشهور في المقام.

(٤) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

وأمّا لو أنكرنا الواقعيّة بصورة عامّة، فلا يبقى أيّ مجال للبحث في أنّ الأصيل في الخارج هل هو الوجود أم الماهيّة، بل لا مجال أيضاً لجميع الأبحاث الفلسفيّة التي تُعنى بالكشف عن الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي.

المبدأ الثاني: أنّ الحقائق الخارجيّة عندما تنعكس في الذهن يُحلّلها إلى حيثيّتين متمايزتين، وهما:

١. حيثيّة ما به الاشتراك، وهو الوجود الذي ثبت اشتراكه المعنوي في الأبحاث السابقة.

٢. حيثيّة ما به الامتياز، وهو الجزء المختصّ الذي يسمّى بالماهيّة.

وهذا ما ذكره الطباطبائي أيضاً في قوله: «أوّل ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودة وهكذا، فلها ماهيّات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها»[1].

المبدأ الثالث: أنّ الجزء المشترك بين الأشياء وهو الوجود، غير الجزء المختصّ وهو الماهيّة، وهذا هو البحث المعروف بـ«زيادة مفهوم الوجود على الماهيّة» بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وهذا ما صرّح به الطباطبائي أيضاً في قوله: «والماهيّة غير الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهيّة لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها؛ فلو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده من الأشياء من حيثيّة الماهيّة، غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود»[2].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

(٢) المصدر السابق.

وهذا البحث هو الذي أدرجه الطباطبائي في «بداية الحكمة» تحت عنوان: «زيادة الوجود على الماهيّة»[1] أي: إنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيّة؛ لأنّ البحث هنا يرتبط بعالم المفاهيم.

إذا عرفت هذه المبادئ الثلاثة، فاعلم أنّ الفروض المتصوّرة في المسألة ـ بحسب الاحتمال العقلي ـ أربعة لا خامس لها، وهي:

الفرض الأوّل: أنّ الوجود والماهيّة كلاهما أمران اعتباريّان، وليس لأيّ واحد منهما عينيّة ومصداق في الواقع الخارجيّ وراء اعتبار الذهن.

وهذا الفرض واضح البطلان، لأنّ هذا هو كلام السوفسطائي الذي يدّعي أنّه لا وجود للعالم الخارجيّ وراء الذهن، وأنّ كلّ ما في الخارج إنّما هو عدمٌ محض، وفي هذا الكلام «إنكارٌ لأوّل قضيّة في الفلسفة، والتي هي من أكثر الأشياء بداهة، وهي وجود العالم خارج الذهن، ومن يُنكر ذلك يكون سوفسطائيّاً؛ ولذا لا يعتبر فلاسفتنا هذا القول من النظريّات الفلسفيّة، حيث يفترق طريق الفلسفة عن السفسطة من البداية، فهذا فلسفة والآخر سفسطة»[2] وذلك لأنّ الفلسفة ـ كما تقدّم ـ هي الكشف عن الحقائق الخارجيّة بقدر الطاقة البشريّة، فلو أنكرنا ثبوت الحقائق الخارجيّة ـ ولو في الجملة ـ فلا يبقى موضوع للمسائل الفلسفيّة.

وهذا ما أشار له الطباطبائي بقوله: «ولا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلّا أن نكابر الحقّ فننكره أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيءٌ من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب»[3].

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤.

(٢) **شرح المنظومة**، مرتضى المطهّري، مصدر سابق: ص٧٠.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤.

إذن فهذا الفرض باطل بالضرورة.

الفرض الثاني: أنّ الوجود والماهيّة كلاهما أصيلان في الواقع الخارجي، بأن يكون الواقع العيني مصداقاً بالذات لهما معاً، فتكون الأصالة للوجود والماهيّة لا لأحدهما دون الآخر.

وهذا الفرض يمكن تصويره بالنحوين التاليين، وكلاهما باطل:

النحو الأوّل: أن يكونا متأصّلين في الواقع الخارجيّ ولكن بنحو العينيّة والوحدة، بأن تكون كلتا الحيثيّتين حاكيتين عن مصداقٍ واحد وحقيقةٍ واحدة في الواقع العينيّ، وأمّا تباين الحيثيّتين واختلافهما في المفهوميّة فلا يمنع من اتّحادهما في المصداق، فتكون الحقيقة الواحدة مصداقاً لكليهما، ويكون ما به الاشتراك في الخارج عين ما به الامتياز.

وهذا التصوير لأصالة الوجود والماهيّة لا يمكن قبوله، إذ يلزم منه أن تكون حيثيّة الوجود عين حيثيّة الماهيّة بحسب الواقع الخارجي، وهذا واضح الفساد، إذ من الواضح أنّ الحيثيّة الذاتيّة للوجود (وهي الإباء عن العدم) تختلف عن الحيثيّة الذاتيّة للماهيّة (وهي عدم الإباء عن الوجود والعدم)؛ لأنّها متساوية النسبة إليهما، وهذا يكشف عن التباين والاختلاف بين الحيثيّتين بلحاظ الخارج العينيّ فيما لو قلنا بأصالتهما معاً، فلا يمكن الالتزام بأصالتهما في الخارج واتّحادهما في آنٍ واحد، ومن جهةٍ واحدة[1].

النحو الثاني: أن يكونا متأصّلين معاً في الواقع الخارجيّ ولكن لا بنحو العينيّة والوحدة، بل بنحو التركيب الخارجيّ من أمرين متأصّلين، فيتحقّق المركّب من انضمامهما واختلاطهما «نحو اختلاط جوهرٍ مع جوهر، أو جوهرٍ مع

---

(١) إنّ هذا الإشكال إنّما يرِد على التصوير الأوّل بالبيان المذكور أعلاه، ولكن سوف نتعرّض في تنبيهات هذا الفصل إلى بيانٍ أدقّ وأعمق لهذا التصوير لا يرد عليه الإشكال المزبور.

عرض، بحيث ينضمّ وجودٌ بوجود، ويحصل من انضمامهما شيءٌ ثالث، لكي يكون الوجود أمراً ينضمّ إلى الماهيّة»[١].

بعبارة أخرى: إنّ هذه الواقعيّة التي هي «زيد» مثلاً، عندما يُحمل الوجود عليها فيُقال: «زيد موجود» فإنّه يتركّب من واقعيّتين أصيلتين، إحداهما غير الأخرى خارجاً وواقعاً، كما هو الحال كذلك في مقام التحليل العقلي.

وهذا التصوير الثاني أيضاً لا يمكن الالتزام به، لأنّه:

أوّلاً: خلاف الوجدان؛ فإنّ الذي نجده من ذواتنا أنّها حقيقةٌ واحدةٌ وليست متعدّدة، وقد أشار إلى ذلك الطباطبائي قائلاً: «وأمّا القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحدٌ منهم؛ لاستلزام ذلك كون كلّ شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة»[٢].

وثانياً: أنّ هذا الفرض ممتنع في نفسه؛ لأنّ كلّ واحد من هذين الأصيلين المفروضين عندما ينعكس في الذهن يحلّله العقل ـ باعتبار ثبوته في الخارج ـ إلى «وجودٍ وماهيّة» فيكون مركّباً منهما أيضاً بحسب الفرض، ثمّ نأتي إلى كلّ واحدٍ من هذين المفهومين لنجد أنّه مركّبٌ أيضاً من «وجود وماهيّة» لأنّ المفروض أصالتهما في الواقع الخارجي، وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى نهاية، فيصبح كلّ موجودٍ مركّباً من حيثيّاتٍ عينيّةٍ وخارجيّةٍ لا نهاية لها، ولا ننتهي إلى موجودٍ واحدٍ حقيقيّ لا يكون مركّباً من الوجود والماهيّة في الواقع العيني، وحيث إنّ الكثير مركّبٌ من الآحاد، ولا وجود للآحاد ـ كما هو المفروض ـ فالكثير أيضاً لا تحقّق له، فيلزم من هذا الفرض أن لا يتحقّق أيّ موجودٍ في الواقع الخارجي، وهذه هي السفسطة التي قلنا إنّها خلاف الوجدان.

---

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١ ص٢٥.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥.

ومن هنا يتّضح: أنّ القول بأصالتهما معاً لا يمكن المصير إليه، فالتغاير بين الوجود والماهيّة إنّما هو تغايرٌ بحسب المفهوم الذهني لا التحقّق الخارجي، ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجود عارض المهيّة تصـوّراً واتّحـدا هويّـة[1]

أي: إنّ حمل الوجود على الماهيّة يقتضي التغاير بينهما في ظرف التصوّر الذهني دون التحقّق الخارجي.

ثمّ إنّ هذا الفرض بتصويره الثاني قد نسبه الحكيم السبزواري في تعليقته على «شرح المنظومة» إلى بعض معاصريه، حيث قال: «وممّن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة مَن يقول بأصالتهما»[2]، وقد ذكر الهيدجيّ في تعليقته على «شرح المنظومة» أنّ ذلك المعاصر «هو الشيخ أحمد الأحسائي»[3].

فتحصّل: أنّ الفرض الأوّل والثاني باطلان جزماً، لأنّه يلزم منهما إنكار الواقع مطلقاً والانتهاء إلى السفسطة، فينحصر النزاع في الفرضين التاليين.

الفرض الثالث: أنّ الوجود هو الأصيل والمصداق بالذات للواقع الخارجي، والماهيّة أمرٌ اعتباريّ.

الفرض الرابع: أنّ الماهيّة هي الأصيلة وهي المصداق بالذات للواقع الخارجي، والوجود أمرٌ اعتباري.

ويبتني كلّ واحدٍ من هذين الفرضين الأخيرين على «أن يكون لأحدهما ـ الوجود أو الماهيّة ـ اعتبارٌ ذهنيّ، والآخر عينيّ، أي: إنّ إحدى هاتين الحيثيّتين هي التي يدركها الذهن وهي العينيّة الخارجيّة، والأخرى ينتزعها الذهن من

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٨.

(٢) المصدر السابق: ص١٠.

(٣) **تعليقة على المنظومة وشرحها**، العارف المتأله الحكيم الاخوند الهيدجي: ص١٤٧.

هذه العينيّة الخارجيّة، أي لا توجد حيثيّتان في الخارج، وإنّما توجد واقعيّةٌ واحدة، هنا تكون لدينا واقعيّةٌ أولى وواقعيّةٌ ثانية، الواقعيّة بالدرجة الأولى هي نفسها عين الواقعيّة، والواقعيّة بالدرجة الثانية هي التي يفترضها الذهن[1]»[2].

بعبارة أخرى: «إنّ الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة (هليّة بسيطة)، موضوعها مفهومٌ ماهويّ كالإنسان ـ مثلاً ـ ومحمولها مفهومٌ فلسفيّ هو (الوجود) الذي يحمل عليه حمل اشتقاق، فيظهره بصورة (الإنسان موجود).

ومن الطبيعي: أنّ أيّ واحد منهما قابلٌ للحمل بشكل من الأشكال على الواقع العينيّ، فيمكن القول: (هذا الشخص الخارجيّ إنسان) كما يمكن القول: (هذا الشخص الخارجيّ وجود) وأيّ واحد منهما ليس مجازيّاً من الناحية العرفيّة واللغويّة.

من هنا يُطرح هذا التساؤل ـ الذي تفرضه النظرة الفلسفيّة الدقيقة ـ وهو: هل الواقع العينيّ مصداقٌ للمفهوم الماهويّ، فيكون منشأً للآثار التي تترتّب عليه[3]، وأمّا المفهوم الفلسفي وهو (الوجود) فيُحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهويّ، ومن ثمَّ فهو يتّصف بالفرعيّة والثانويّة؟ أم أنّ الواقع العينيّ هو مصداقٌ للحيثيّة التي نحكي عنها من خلال مفهوم (الوجود)، والمفهوم الماهويّ ليس إلّا انعكاساً ذهنيّاً لحدود الواقع وقالباً للوجود العيني[4]، وفي الحقيقة فإنّ المفهوم الماهويّ هو الذي يتّصف بالفرعيّة والثانويّة؟

إذا اخترنا الشقّ الأوّل في هذا السؤال، واعتبرنا الواقع العيني هو المصداق الذاتيّ

---

(١) لا يخلو هذا الكلام مِن خلطٍ بين تفسيرات وقراءات أصالة الوجود المختلفة، كما سيأتي التنبيه على ذلك في إشارات هذا الفصل.

(٢) **شرح المنظومة**، مرتضى المطهّري، مصدر سابق: ص٦٩.

(٣) سيأتي أنّ الأصالة شيء غير منشئيّة الآثار، ومنشئيّة الآثار من لوازمها.

(٤) هذا الكلام أيضاً لا يخلو مِن خلطٍ بين قراءات أصالة الوجود، ذكرناه هنا للإيضاح.

ـ وبلا واسطة ـ للماهيّة، فقد أصبحنا من القائلين بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

وإن سلّمنا بصحّة الشقّ الثاني منه، واعتبرنا الواقع العيني هو مصداق بالذات ـ وبلا واسطة ـ لمفهوم الوجود، وجعلنا المفهوم الماهويّ قالباً ذهنيّاً لحدود الواقعيّات المحدودة، فقد غدونا من القائلين بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»[1].

والحاصل: أنّ الفروض المتصوّرة بحسب الاحتمال العقلي، أربعة:

١. اعتباريّة الوجود والماهيّة.

٢. أصالتهما معاً.

٣. أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

٤. أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

وحيث ثبت بطلان الفرضين الأوّل والثاني، فينحصر الأمر في الفرضين الأخيرين، وتأسيساً على ذلك وقع النزاع بين الفلاسفة في أنّ الواقع العيني هل هو مصداق بالذات للماهيّة أم للوجود؟ فعلى الفرض الأوّل تغدو معرفة الماهيّات والأحكام الماهويّة هي بذاتها معرفة الواقعيّات العينيّة، وعلى الثاني يكون الواقع مصداقاً بالذات للوجود ولا يكون العلم بالماهيّات إلّا علماً بقوالب الوجودات وحدودها المنعكسة في الذهن، وليس معرفة محتواها العينيّ.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة

لقد تبيّن من خلال ما أوضحناه في البحث السابق: أنّ أقوال الحكماء في المسألة تدور مدار أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، وأمّا القول باعتباريّتهما أو أصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحدٌ منهم، لأنّه يستلزم السفسطة الباطلة، وبناءً على هذه الرؤية في تحديد محلّ النزاع نجد أنّ الاختلاف في المسألة لم يخرج عن دائرة الأقوال التالية:

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٤٨ (بتصرّف).

١. القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

وهذا هو القول المنسوب إلى المشّائين، وقد ذهب إليه صدر المتألّهين وتصدّى للدفاع عنه والاستدلال عليه في مجمل كتبه الفلسفيّة، وتابعه على ذلك كلّ من جاء بعده حتّى إنّه لم يُعرف ـ مَن يُعبأ به ـ قائلٌ بأصالة الماهيّة.

ولا يخفى: أنّ صدر المتألّهين كان من القائلين بأصالة الماهيّة، ثمّ عدل عن ذلك إلى القول بأصالة الوجود. وهذا ما صرّح به في قوله: «وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً: أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو: أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيّات... ما شمّت رائحة الوجود»[1].

٢. القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود

وهذا هو القول المنسوب إلى المدرسة الإشراقيّة، وقد ادّعى صدر المتألّهين أنّ شيخ الإشراق السهروردي من القائلين بأصالة الماهيّة، وحاول أن يجعل جملة من كلماته أدلّةً وشواهد على هذا الاتّجاه، ثمّ تصدّى بعد ذلك لإبطالها وإثبات فسادها.

٣. القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكنات

وهذا هو القول المنسوب إلى المحقّق الدواني، وسيأتي استعراض هذا القول ومناقشته في الفصول اللاحقة[2].

هذا تمام الكلام في الأمور التي كان ينبغي تقديمها قبل الولوج في استعراض مباحث الكتاب، وهناك جملة من الأمور الأخرى سنذكرها في تنبيهات هذا الفصل.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص٧١ ـ ٧٢.

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة
الأدلّة والإشكالات

(١) أدلة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

(٢) إشكالات حول أصالة الوجود

(١)

أدلة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

لم يعتمد صدر المتألّهين الموازين الفنّية والصناعيّة في تحقيق هذه المسألة، حيث بدأ في هذا الفصل باستعراض الأدلّة والإجابة على الشبهات من دون تحرير محلّ النزاع ولا إيضاح المبادئ التصوّريّة أو بيان المصطلحات التي استند إليها في النفي والإثبات.

وعندما نأتي إلى الأدلّة لا نجدها مذكورةً بصورةٍ منتظمةٍ ولا متناسقة، وإنّما أورد المصنّف في بداية البحث دليلاً واحداً على أصالة الوجود حينما قال: «لمّا كانت حقيقة كلّ شيءٍ هي خصوصيّة وجوده...»، ثمّ خاض بعد ذلك في الإجابة على بعض الإشكالات التي سجّلها شيخ الإشراق على القائلين بأصالة الوجود، تحت عنوان «بحث ومخلص»، وقد جاءت الإشكالات والأجوبة عليها بنحوٍ لا يخلو عن الإرباك والتشويش في العبارة، وفي نهاية هذا الفصل يعود صدر المتألّهين مرّةً أخرى ليذكر دليلاً ثانياً لإثبات ما يدّعيه من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وذلك في قوله: «ثمّ نقول: لو لم يكن للوجود أفرادٌ حقيقيّة...».

ولابدّ من الالتفات أيضاً إلى أنّ المصنّف قد أوكل جملة من المطالب المرتبطة بأصالة الوجود إلى الفصول اللاحقة، حيث ذكر بعضها في الفصل الخامس، وأورد بعض أدلّة القائلين بأصالة الماهيّة في الفصل السابع تحت عنوان «إشكالات وتفصّيات» وقد أجاب عنها بأجوبة تفصيليّة تضمّنت جملة من الأدلّة والشواهد على القول بأصالة الوجود، ثمّ استعرض المصنّف في نهاية الفصل المذكور القول الثالث في المسألة، وهو القول المنسوب إلى المحقّق الدواني، وأجاب عنه بعد ذلك

بشيءٍ من التفصيل، وذلك حينما قال: «وذهب جماعةٌ إلى أنّ الوجود الحقيقي شخصٌ واحد، وهو ذات الباري تعالى».

ولعلّ هذا النحو من التشويش وعدم التنظيم في الأبحاث يعود إلى الأسلوب والطريقة التي تمّ في ضوئها تدوين كتاب الأسفار، حيث قام صدر المتألّهين بتأليفه وتدوينه في ظروفٍ وأزمنةٍ متفاوتة، وكلّما استجدّ لديه بحثٌ من الأبحاث أدرجه في كتابه الأسفار وإن لم يكن في محلّه وموضعه المناسب.

والحاصل: أنّ مبحث أصالة الوجود لم يجمعه صدر المتألّهين في فصلٍ واحدٍ من كتاب الأسفار، وإنّما جعله موزّعاً في عدّة فصول، ومن هنا سوف نقتصر على بيان الأدلّة والإشكالات التي تعرّض لها المصنّف في هذا الفصل، مع إضافة بعض الإشارات والتنبيهات ذات العلاقة، تاركين الأبحاث الأخرى إلى محلّها في الفصول اللاحقة. وسوف نبيّن في الإشارات المنهج الذي ينبغي اتّباعه لتحرير هذه المسألة.

الدليل الأول: الوجود أحقّ بالموجوديّة من غيره

يُعدّ هذا الدليل من أهمّ الأدلّة وأقواها لإثبات أصالة الوجود، وقد حظي باهتمام الطباطبائي، حيث اكتفى في «نهاية الحكمة» بهذا الدليل في إثباته لأصالة الوجود، ويعتمد هذا البرهان على مقدّمتين أساسيّتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الماهيّات بالمعنى الأخصّ ـ من حيث هي هي أي في ذاتها مع قطع النظر عن كلّ ما سواها ـ لا تستحقّ حمل الوجود ولا العدم عليها؛ بمعنى: أنّا لو لاحظنا الماهيّة لكان الوجود والعدم خارجين عن ذاتها «فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن تكون موجودة، ويمكن أن تكون معدومة. فمثلاً: إذا لاحظنا ماهيّة الإنسان نجد أنّ هناك أموراً كثيرةً داخلةً في معنى الإنسانيّة كالجوهر والجسم والحيوان ونحوها، ونحن لا نستطيع

القول إنّ الإنسان قد يكون جوهراً وقد لا يكون، بل فرض الإنسانيّة هو فرض الجوهريّة والجسميّة والحيوانيّة، فهذه الأمور مستبطنةٌ في هذا المفهوم، لكن لا نجد في بطن هذا المفهوم العدم، فليس هو جزءاً من مفهوم الإنسان مثل الجوهر، وكذا الوجود. وهذا معناه: أنّنا إذا لاحظنا الماهيّة ـ مع قطع النظر عن العلل الخارجيّة سواء كانت عللاً موجدةً للماهيّة أو عادمةً لها ـ نرى أنّها لا تستحقّ حمل الموجوديّة ولا المعدوميّة عليها.

ببيان آخر: إنّنا عندما نحمل شيئاً على شيء آخر، فتارةً يكون الحمل تحليليّاً، أي: إنّنا نُخرج المحمول من ذات الموضوع، وأخرى يكون الحمل تركيبيّاً، أي: إنّ الذي نحمله على الموضوع ليس شيئاً استخرجناه من ذات الموضوع، بل هو أمرٌ خارج عنه عارضٌ عليه.

وخاصّية المحمول الذاتيّ أنّه يستحيل حمل نقيضه على الذات، أمّا التركيبيّ فيقبل أن يُحمل عليه الشيء أو نقيضه. فالجوهريّة أمرٌ مستخرج من ذات مفهوم الجسم، فلا مجال بعدُ لأن نقول: يمكن أن يكون الجسم جوهراً ويمكن أن لا يكون، بل الجسم جوهر بالضرورة، وهذا بخلاف حمل البياض أو السواد على الجسم ـ مثلاً ـ فإنّه ليس كذلك، فإنّ الجسم وإن كان بحسب الواقع إمّا أبيض أو لا، ولكنّه متساوي النسبة إليهما، والحال أنّ الجسم ليس حياديّاً بالنسبة إلى الجوهريّة؛ لأنّ قوامه بها، فإذا سلبت عنه فلا جسم، أمّا اللون فإذا سُلب فالجسم على حاله»[1].

وهذا معناه: أنّ الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة من حيث هي، معنيان تركيبيّان لا تحليليّان، أي: أنّهما خارجان عن مفهوم الماهيّة وتعريفها، وذلك لأنّه

---

(١) **دروس فلسفيّة في شرح المنظومة**، الشهيد مرتضى مطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق: ج١ ص٨٩، بتصرّف.

لو كان الوجود مأخوذاً في ذاتها ومستخرجاً من باطنها لاستحال حمل العدم عليها وكانت واجبة الوجود بذاتها، والمفروض أنّها ممكنةٌ متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ هذا خلف.

وكذلك بالنسبة إلى حمل العدم على الماهيّة. فلو كان العدم ملحوظاً ومأخوذاً في ذاتها فلابدّ أن تكون ممتنعة الوجود وقد فرضت ممكنة؛ هذا خلف.

إذن فلا الوجود جزءٌ مقوّمٌ في ذات الماهيّة ولا العدم، بل هي متساوية النسبة إليهما، وهذا هو معنى العبارة المشهورة: «الماهيّة من حيث هي، ليست إلّا هي».

وهذه الحقيقة التي أوضحناها في المقدّمة الأولى متّفقٌ عليها بين جميع الحكماء والفلاسفة، حيث يقولون: إنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، أي: لا تقتضي الوجود ولا العدم؛ ولهذا فهي تقع موضوعاً للوجود تارةً وللعدم تارةً أخرى.

المقدّمة الثانية: لقد تبيّن من خلال ما أوضحناه في المقدّمة السابقة: أنّ الماهيّات من حيث ذواتها، لا تتّصف بالوجود ولا العدم، والذي نُدركه ونشاهده بالضرورة والوجدان هو: أنّ أيّ ماهيّة من الماهيّات لكي تتّصف بالواقعيّة وتستحقّ حمل الموجوديّة عليها ـ بعد أن كانت في ذاتها متساوية النسبة ـ لابدّ من اقترانها بالوجود، ومن دون مصاحبة الوجود لها لا تتّصف بالموجوديّة والتحقّق. فماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ لا تخرج عن حدّ الاستواء ولا تتّصف بالموجوديّة إلّا إذا كانت مقترنةً ومصاحبةً للوجود، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وإذا حُمل عليها الوجود تتّصف به وتكون موجودة، ولا يصحّ حينئذ أن نقول: «الإنسان الموجود» بقيد أنّه «موجود» متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، بل إنّ «الإنسان الموجود» موجود ومتّصف بالوجود بالضرورة.

والحاصل: أنّ جميع الماهيّات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وإنّما تخرج عن حدّ ذلك الاستواء وتتّصف بالواقعيّة والموجوديّة إذا ثبت لها الوجود وحُمل

عليها، فيُقال: «الماهيّة موجودة».

نتيجة المقدّمتين: إذا كانت كلّ ماهيّة إنّما تنال الواقعيّة العينيّة والتحقّق الخارجيّ من خلال اتّصافها بالوجود، ولولا حمل الوجود عليها لما كانت كذلك، فلا شكّ أنّ الوجود أحقّ وأولى بالتحقّق والواقعيّة والموجوديّة من سائر الماهيّات.

والمراد من الأولويّة في المقام هي الأولويّة العقليّة التعيينيّة، بمعنى أنّ الوجود هو المتحقّق في الواقع العينيّ أوّلاً وبالذات، والماهيّات متحقّقة في الخارج ثانياً وبالتبع، أي بتبع الوجود[1]، فهي أمورٌ انتزاعيّةٌ ينتزعها الذهن من الوجود، والانتزاع الذهني ليس هو عين الواقع الخارجي.

لا يُقال: إنّ غاية ما يُثبته هذا الدليل هو أصالة الوجود، ولكنّه لا ينفي وجود الماهيّة وتحقّقها في الواقع الخارجي؛ بعبارة أخرى: إنّ هذا الدليل يُثبت أصالة الوجود، ولا يثبت اعتباريّة الماهيّة.

فإنّه يقال: إنّ الحكم باعتباريّة الماهيّة وعدم تحقّقها بنحو الأصالة في الواقع الخارجيّ يترتّب ـ لا محالة ـ على القول بأصالة الوجود في الخارج، وذلك باعتبار ما ذكرناه في الأمر الثالث من أنّ فروض المسألة تدور بين أصالة الوجود أو

---

(١) ذكر بعض المحقّقين: أنّ الأصحّ والأدقّ أن يُقال: إنّ الوجود متحقّق أوّلاً وبالذات، والماهيّات متحقّقة ثانياً وبالعرض لا بالتبع، أي: إنّ نسبة الموجوديّة والتحقّق إلى الماهيّات ليست إلّا نسبةً مجازيّةً بحسب المجاز العقليّ، من قبيل قولنا: «جرى الميزاب» فإنّ الجريان ثابتٌ في الواقع ونفس الأمر للماء، ونسبته إلى الميزاب مجازٌ في الإسناد، أي هو من إسناد الشيء إلى غير ما هو له، وتسرية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وليست نسبة التحقّق إلى الماهيّات نسبةً حقيقيّةً تبعيّةً، من قبيل نسبة البياض إلى الجسم في قولنا: «الجسم أبيض» فإنّ نسبة البياض إلى الجسم نسبةٌ حقيقيّة، ولكنّها تأتي تبعاً لنسبة الأبيضيّة إلى ذات البياض، فالبياض أبيض أوّلاً وبالذات، والجسم أبيض ثانياً وبالتبع. **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، دار الإسراء، قم: ج١ ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.

أصالة الماهيّة، وأمّا أصالتهما معاً فهو أمرٌ باطل جزماً، ومن هنا ذكرنا في الأمر الرابع أنّ أقوال الحكماء في المسألة تدور مدار القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، فإذا ثبت أنّ الوجود هو الأصيل والمتحقّق في الخارج ـ بحسب هذا الدليل ـ فلابدّ أن تكون الماهيّة حينئذٍ من الأمور الانتزاعيّة، أي: إنّ الذهن ينتزعها من الوجود، وليس لها ما بإزاءٍ مستقلٌّ في الخارج.

هذه هي حصيلة الدليل الأوّل على أصالة الوجود، وهو كما ذكرنا أهمّ الأدلّة التي اعتنى بها القائلون بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وهذا الدليل ـ كما أشار صدر المتألّهين ـ مستفادٌ من كلمات بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس، حيث قال في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»[1].

وقد أشار إلى هذا البرهان بالنحو الذي أوضحناه الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» حيث قال: «وإذا كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا حُمل عليه الوجود واتّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعيّة الأشياء، وأمّا الماهيّة فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعيّة ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة وإنّما تتأصّل بعرض الوجود»[2].

وجاء هذا البرهان بنحوٍ واضح أيضاً في كتب صدر المتألّهين الأخرى؛ فمن ذلك ما ذكره في رسالة «المشاعر» حيث قال: «إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقةٍ أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيّات ـ

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٦.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

به في الأعيان لا بنفسها»[١].

وقال أيضاً في كتابه «الشواهد الربوبيّة»: «الوجود أحقّ الأشياء بالتحقّق؛ لأنّ غيره به يكون متحقّقاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كلُّ ذي حقٍّ حقيقته، فكيف يكون أمراً اعتباريّاً كما يقوله المحجوبون عن شهوده؟!»[٢].

خلاصة الدليل الأوّل

١. إنّ الماهيّات من حيث ذواتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

٢. إنّ الماهيّات لا تخرج عن حدّ الاستواء ولا تتّصف بالموجوديّة إلّا إذا كانت مقترنةً ومصاحبةً للوجود، فإذا حُمل عليها الوجود تكون موجودة.

٣. إذا كانت الماهيّات إنّما تنال الواقعيّة من خلال اتّصافها بالوجود، فإنّ الوجود أحقّ بالواقعيّة والموجوديّة من جميع الماهيّات، وهذا يعني: أنّ الوجود هو الأصيل والمتحقّق بذاته في الخارج من دون أيّ وساطةٍ لشيءٍ آخر، وحينئذ لابدّ أن تكون الماهيّات أموراً اعتباريّة ينتزعها الذهن من اتّصافها بالوجود، ولا يوجد احتمالٌ ثالث؛ باعتبار أنّ فروض المسألة ـ كما تقدّم ـ تدور بين البناء على أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة.

مثال للتقريب والتوضيح

بعد أن استدلّ صدر المتألّهين على أصالة الوجود بأحقّيته وأولويّته بالموجوديّة من غيره، انتقل إلى تقريب ذلك من خلال مثالٍ عرفيّ محسوس، حيث قال: «كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض».

---

(١) **المشاعر**، صدر المتألّهين، تحقيق: هنري كوربان، منشورات مكتبة الطهوري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ: ص١٠ ـ ١١.

(٢) **الشواهد الربوبيّة**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق السيّد جلال الدين الاشتياني، مؤسّسة بوستان كتاب قم ـ إيران، ط٣، ١٣٨٢ش: ص١.

وهذا المثال من باب تقريب المعقول بالمحسوس؛ فالجسم ـ مثلاً ـ إنّما يتّصف بالبياض ويقال: «الجسم أبيض» فيما لو عرضه البياض، وهكذا سائر الأشياء تتّصف بأنّها بيضاء بسبب عروض البياض عليها، فإذا كان كلّ شيء يُحمل عليه أنّه أبيض بواسطة البياض، فلابدّ أن يكون هذا العارض ـ وهو البياض ـ أبيض بالأولويّة العقليّة[1]، إذ لو كان البياض فاقداً لصفة الأبيضيّة فلا يمكنه أن يكون معطياً لها.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ اتّصاف البياض بأنّه أبيض لذاته، ولا يحتاج أن ينضمّ إليه شيءٌ آخر كي يعرضه البياض، وهذا بخلاف سائر الأجسام فإنّها بواسطة البياض تتّصف بالأبيضيّة وليست هي بيضاء بنفس ذواتها.

كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود؛ إذ لو كانت كلّ ماهيّة إنّما تستحقّ حمل الواقعيّة عليها من خلال اتّصافها بالوجود، فلا شكّ أنّ الوجود أحقّ بالواقعيّة والموجوديّة من جميع الماهيّات، وهو يتّصف بالموجوديّة لذاته ولا يحتاج إلى انضمام شيءٍ آخر لتحصيل الاتّصاف، فهو بنفسه في الأعيان دون غيره، بل الوجود بناءً على هذا التقريب هو ذات التحقّق والواقعيّة، فكما أنّ البياض في قولنا: «البياض أبيض» متّحدٌ في الخارج مع صفة الأبيضيّة، كذلك الوجود في قولنا: «الوجود موجود» فإنّ معناه: أنّ الوجود عين الموجوديّة في الواقع الخارجي، ولا يوجد بينهما أيّ تغاير إلّا بحسب الاشتقاق المفهوميّ في عالم الذهن؛ ولذا قال صدر المتألّهين: «وبالحقيقة إنّ الوجود هو الموجود».

---

(١) مرادنا من الأولويّة العقليّة: أنّ العقل هو الذي يُدرك أحقّية وأولويّة اتّصاف البياض ـ مثلاً ـ بالأبيضيّة من غيره، وأمّا العرف فهو لا يُدرك هذا النحو من الأولويّة، بل إنّه يرى أنّ اتّصاف البياض بالأبيضيّة ليس صحيحاً، وإنّما الصحيح في نظره هو اتّصاف الجسم بأنّه أبيض، وهكذا الحال بالنسبة إلى الوجود والموجود.

وهذا المثال الذي ذكره المصنّف إنّما هو من باب تقريب المعقول بالمحسوس، وإلّا فإنّ عروض الوجود على الماهيّات ليس كعروض البياض على الجسم؛ وذلك لأنّ عروض الوجود على الماهيّات عروضٌ ذهنيّ وبحسب عالم المفاهيم، ولا يوجد لدينا ماهيّاتٌ ثابتةٌ ومنحازةٌ في الخارج كي يعرضها الوجود، وأمّا البياض فهو يعرض أجساماً موجودةً ومتحقّقةً في الواقع الخارجيّ، فالأجسام بعد وجودها في الخارج قد تتّصف بأنّها بيضاء وقد لا تتّصف.

إذن هذا المثال الذي أورده المصنّف مثالٌ عرفيٌّ محسوس لتقريب المعقول إلى ذهن المتعلّم، وليس عروض الوجود على الماهيّات كعروض البياض على الجسم.

الدليل الثاني: اختلاف لوازم الوجود

إنّ هذا الدليل الآخر الذي اعتمده صدر المتألّهين لإثبات أصالة الوجود يتشكّل من قياسٍ استثنائيّ، وصورته كالتالي:

لو لم يكن لمفهوم الوجود أفرادٌ ومصاديق عينيّةٌ في الواقع الخارجي، لما كان متّصفاً باللوازم المتخالفة.

لكنّ التالي باطل (إذ إنّنا نجد أنّ مفهوم الوجود يتّصف بلوازم متخالفة) فالمقدّم مثله.

ونتيجة ذلك: أن يكون لمفهوم الوجود أفراد ومصاديق عينيّة في الواقع الخارجي، وهو المطلوب.

إيضاح مقدّمات الدليل

لا شكّ أنّ أيّ قياسٍ استثنائيّ يتطلّب ـ للتأكّد من صحّته ـ بيان الملازمة بين المقدّم والتالي أوّلاً، ثمّ إثبات بطلان التالي ثانياً، ولكن ينبغي قبل ذلك تقديم بعض الأمور التي تساهم في التعرّف على حقيقة المقدّم والتالي في القياس المذكور:

الأمر الأوّل: أنّ مفهوم الوجود الذي أثبتنا اشتراكه المعنوي في الأبحاث

السابقة يمكن أن يُلحظ بنحوين:

النحو الأوّل: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً في الذهن بما هو مفهومٌ عامّ وكلّي، من دون أن يتخصّص بحصّةٍ أو قيدٍ خاصّ، ومفهوم الوجود بهذا النحو من اللحاظ هو الذي أثبتنا بداهته في الأبحاث الماضية.

النحو الثاني: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً بما هو مضافٌ إلى الماهيّات المختلفة، وهذا هو ما يسمّى بالحصص الوجوديّة؛ من قبيل: وجود الأرض ووجود السماء ووجود الماء ونحو ذلك، فيكون الملحوظ في تخصّص الوجود بماهيّةٍ من الماهيّات هو ذات التقيّد والإضافة بنحو المعنى الحرفي، وأمّا القيد والمضاف إليه فهو خارجٌ عن دائرة اللحاظ.

وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته إلى هذا النحو من لحاظ مفهوم الوجود، حيث قال:

والحصّة الكلّي مقيّداً يجي   تقيّدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجيّ[1]

وهذا يعني: أنّ تلك الحصص الوجوديّة هي ذات مفهوم الوجود العامّ، ولكن مع اعتبار ولحاظ إضافتها إلى ماهيّةٍ من الماهيّات، بحيث تكون الإضافة داخلةً والمضاف إليه خارجاً، ولا تغاير الحصّة من الوجود مفهوم الوجود إلّا من جهة الاعتبار واللحاظ؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في شرحه للبيت السابق: «فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلّا بالاعتبار؛ لأنّ القيد خارج، والتقييد بما هو تقييد وإن كان داخلاً، إلّا أنّه أمرٌ اعتباريّ لا حكم له في نفسه، بل لا نفسيّة له بهذه الحيثيّة»[2].

ومن هنا يتّضح: أنّ ما سوف نثبته من الأصالة والواقعيّة لهذه الحصص الوجوديّة ثابتٌ أيضاً للوجود بمفهومه العامّ البديهيّ؛ بمعنى: أنّ الواقع الخارجيّ

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢٧.

(٢) المصدر السابق.

كما هو مصداقٌ بالذات للحصص، كذلك هو مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود الكلّي؛ إذ لا اختلاف بينهما إلّا بالاعتبار.

الأمر الثاني: أنّنا نجد أنّ الحصص الوجوديّة ـ المضافة إلى الماهيّات المختلفة ـ لها أحكامٌ ولوازم متخالفة، فإنّ وجود العقل ـ مثلاً ـ من لوازمه أنّه ثابتٌ وبسيطٌ ومجرّد، وأمّا الوجود المادّي فمن لوازمه أنّه متغيّرٌ ومركّب، وهكذا الحال بالنسبة إلى وجود الواجب فإنّه مطلقٌ غير متناهٍ ومستغنٍ عن العلّة، ووجود الممكن محدود ومحتاج إلى غيره، والأمثلة في هذا المجال كثيرة جدّاً، وهي تؤكّد بمجموعها أنّ الحصص الوجوديّة متفاوتة ومتخالفة في اللوازم والأحكام.

الأمر الثالث: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ متساوية النسبة إلى جميع الأمور والأحكام واللوازم الخارجة عن ذاتها وذاتيّاتها، وهذه هي المقدّمة الأولى التي أشرنا إليها في توضيح الدليل الأوّل.

إذا اتّضح ذلك نقول:

بعد أن كانت الحصص الوجوديّة متخالفة الأحكام واللوازم، يواجهنا السؤال التالي: ما هو المنشأ والسبب الذي تكون بموجبه تلك الحصص الوجوديّة متخالفة الأحكام واللوازم؟

ولكي يتّضح الجواب عن هذا التساؤل المهمّ، لابدّ أن يُعلم بأنّ الأسباب والمناشئ المتصوّرة في المقام ـ بحسب الاحتمال العقلي ـ خمسة:

الأوّل: أن يكون العدم هو السبب في اختلاف اللوازم.

وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم.

الثاني: أن يكون مفهوم الوجود العامّ البديهيّ هو منشأ اختلاف اللوازم.

وهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن قبوله؛ وذلك لأنّ المفهوم ـ بما هو مفهوم ـ لا تختلف لوازمه ولا يكون موجباً لوقوع التخالف بين الحصص في لوازمها وأحكامها. ويُضاف إلى ذلك: أنّ مفهوم الوجود العامّ كلّي مشترك بين حصصه

الخاصّة، ويُحمل عليها بمعنىً واحدٍ من دون أيّ امتيازٍ أو تفاوت.

وهذا ما أشار له المصنّف بقوله: «إذ الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت». وقد أوضح المصنّف هذه الحقيقة في كتابه «المبدأ والمعاد» حيث قال: «فإنّ كلّ كلّيٍ يحتاج في تخصّصه بشيء من أفراده وحصصه إلى مخصّصٍ خارجيّ؛ إذ لو اقتضى ذاته التخصيص بواحدٍ معيّنٍ منها لكان كلّ فردٍ أو حصّةٍ منه ذلك الواحد المعيّن، وليس مطلق الوجود حاله كذا»[1].

وهذا يعني: أنّ مفهوم الوجود الكلّي لا اقتضاء له بالنسبة إلى حصصه، فلا يختصّ بواحدٍ منها ولا يكون موجباً أيضاً لاختلاف لوازمها.

الثالث: أن يكون مفهوم الوجود الخاصّ المضاف ـ وهي الحصّة الوجوديّة ـ سبباً في حصول الاختلاف.

وهذا ما لا يمكن الالتزام به أيضاً، إذ إنّ الحصص الوجوديّة لا تخرج عن كونها مفاهيم مضافة، فالحصّة هي ذات مفهوم الوجود الكلّي ولكن مضافاً إلى إحدى الماهيّات، والمفهوم ـ بما هو مفهومٌ ـ لا يكون سبباً في اختلاف اللوازم وتخالف الأحكام.

وأمّا ذات الإضافة فلا يمكن أن تكون هي السبب في تخالف اللوازم؛ إذ إنّ الإضافة ـ كما تقدّم ـ أمرٌ اعتباريّ، ولا توجب الأمور الاعتباريّة اتّصاف الحصص باللوازم المتخالفة اتّصافاً حقيقيّاً في الواقع ونفس الأمر؛ ولذا نرى أنّ تمايز الأعدام بالملكات والإضافات ليس إلّا تمايزاً اعتباريّاً، ولا يستدعي ذلك اختصاصها واتّصافها بلوازم واقعيّةٍ نفس أمريّة.

الرابع: أن تكون الماهيّات المختلفة الواقعة طرفاً في الإضافة إلى الحصص

---

(١) **المبدأ والمعاد**، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر: ص١٢٣.

الوجوديّة هي السبب والمنشأ في وقوع التمايز والاختلاف.

وهذا الاحتمال أيضاً باطل ولا يمكن القول به؛ وذلك لما بيّناه في الأمر الثالث من أنّ الماهيّات بالمعنى الأخصّ ـ من حيث هي هي ـ متساوية النسبة إلى جميع اللوازم والأحكام الخارجة عن ذاتها وذاتيّاتها، فلا تقتضي الماهيّات من هذه الحيثيّة وجود اللوازم ولا عدمها.

الخامس: أن يكون المنشأ في اختلاف الحصص الوجوديّة هي ما تنطبق عليه من الأفراد والمصاديق الخارجيّة المختلفة، أي: إنّ الحصص الوجوديّة تختلف لوازمها بلحاظ كاشفيّتها وحكايتها عن تلك المصاديق والملزومات المتفاوتة في الواقع الخارجي.

وهذا الاحتمال هو المتعيّن من بين الاحتمالات الخمسة، إذ لو أنكرنا تحقّق المصاديق الخارجيّة للحصص الوجوديّة، فإنّه لا يبقى أيّ سببٍ أو منشأ لحصول التخالف والتفاوت في لوازم الحصص، وحيث إنّ وقوع التخالف والتمايز بين اللوازم ممّا لا ريب فيه كما تقدّم، فلابدّ أن يرجع ذلك إلى طبيعة الاختلاف بين الملزومات وهي المصاديق الخارجيّة.

وهذا يعني: أنّ وراء اختلاف لوازم الحصص الوجوديّة في الذهن ملزومات ومصاديق خارجيّة متفاوتة ومتمايزة، وتكون الحصص متخالفة اللوازم بلحاظ حكايتها عن تلك المصاديق.

ونتيجة هذا البيان: أن يكون الواقع الخارجيّ مصداقاً بالذات للحصص الوجوديّة، وحيث ذكرنا بأنّ الحصص لا تختلف عن مفهوم الوجود العامّ إلّا من جهة الاعتبار واللحاظ والإضافة إلى الماهيّات، فيكون الواقع العينيّ مصداقاً بالذات أيضاً لمفهوم الوجود الكلّي، وهذا هو المراد من أصالة الوجود.

وأمّا الماهيّات فهي أمورٌ اعتباريّةٌ منتزعةٌ من الواقع الخارجيّ بتبع أو بعرض الوجود.

ولأجل التأكّد من صحّة ما ذكرناه من القياس الاستثنائيّ، نحاول تطبيق ما أوضحناه على مقدّماته، وقد كانت صورة القياس بالنحو التالي:

• لو لم يكن لمفهوم الوجود أفرادٌ ومصاديق عينيّة في الواقع الخارجي، لما كان متّصفاً باللوازم المتخالفة.

• لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

ولكي يتمّ هذا القياس الاستثنائيّ لابدّ من بيان الملازمة وإثبات بطلان التالي.

أمّا بالنسبة إلى الملازمة بين المقدّم والتالي، فقد اتّضحت من خلال ما ذكرناه من أنّ السبب في اتّصاف الحصص الوجوديّة باللوازم المتخالفة يرجع لا محالة إلى طبيعة الاختلاف بين الملزومات وهي المصاديق الخارجيّة؛ وذلك لأنّ الاتّصاف باللوازم المتخالفة يتحقّق بلحاظ حكاية الحصص الوجوديّة ومفهوم الوجود عن تلك المصاديق المختلفة في الواقع الخارجي. فلو أنكرنا تحقّق المصاديق الخارجيّة لمفهوم الوجود، لا يبقى أيّ سببٍ لوقوع التخالف في لوازم الحصص.

وأمّا بالنسبة إلى بطلان التالي؛ فقد اتّضح أيضاً من خلال ما أثبتناه في الأمر الثاني، حيث ذكرنا بأنّنا نجد من خلال استعراضنا للحصص الوجوديّة أنّها متخالفة الأحكام واللوازم، وإنكار هذه الحقيقة مخالف للضرورة والوجدان، فإذا كان التالي باطلاً لمخالفته للضرورة، فالمقدّم مثله، أي: لا يمكن أن لا يكون لمفهوم الوجود أفرادٌ ومصاديق عينيّة في الواقع الخارجي، وهذا معناه: أنّ الأفراد الخارجيّة مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود، وهو المطلوب.

ولكن يبقى التأمّل في هذا الدليل بأنّه ليس دليلاً مستقلاًّ عن الدليل السابق، وذلك لاعتمادهما على مقدّمةٍ مشتركةٍ بينهما، وهي: أنّ الماهيّة ـ من حيث هي هي ـ متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عنها. ولولا صحّة هذه المقدّمة، لانهدم أساس كلا الدليلين.

نعم، قد يصلح هذا الاستدلال لأن يكون بياناً ثانياً للدليل الأوّل.

(٢)
إشكالان حول أصالة الوجود

حاول القائلون بأصالة الماهيّة أن يسجّلوا مجموعة من الإشكالات على مبدأ أصالة الوجود، وقد أوكل صدر المتألّهين الإجابة عن أغلب تلك الإشكالات إلى ما سيأتي في الفصل السابع تحت عنوان (إشكالات وتفصّيات)، ولكنّه تصدّى للإجابة عن بعضها في هذا الفصل بعنوان (بحثٌ ومخلص)، وسوف نستعرض ما جاء من الإشكالات في المقام بالترتيب التالي:

١. استلزام الوجود بالذات أو الوجود الزائد على الذات

بعد أن آمن شيخ الإشراق السهروردي بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود[1]، حاول أن يُبرهن على ذلك بأدلّةٍ مختلفة، وهذا الإشكال الذي أورده المصنّف في المقام أحد تلك البراهين التي ساقها السهروردي لإثبات مطلوبه، إلّا أنّ صدر المتألّهين بعد أن استدلّ على أصالة الوجود وأثبت اعتباريّة الماهيّة، جعل هذا الدليل من جملة الإشكالات والشبهات، وقد أجاب عنه بأجوبة متعدّدة. وحصيلة الإشكال هي:

لو كان الوجود موجوداً في الأعيان لكان موجوداً إمّا بذاته أو بوجود زائدٍ على ذاته.

لكن التالي بكلا قسميه باطل، فالمقدّم ـ وهو تحقّق الوجود في الأعيان ـ

---

(١) تقدّم منّا في الأبحاث السابقة التشكيك في صحّة هذه النسبة، وسوف نذكر لاحقاً بأنّ شيخ الإشراق لم يكن بصدد إثبات اعتباريّة الوجود، بل كان بصدد نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان.

باطلٌ أيضاً.

وهذا الإشكال ـ كما هو واضح ـ مركّبٌ في صورته من قياسٍ استثنائيّ، ولا شكّ أنّ كلّ قياسٍ استثنائيّ يعتمد في صحّته على تحقّق الملازمة والتلازم بين المقدّم والتالي، ثمّ إثبات بطلان التالي لكي يترتّب عليه بطلان المقدّم.

أمّا الملازمة بين المقدّم والتالي فهي واضحة ولا تحتاج إلى برهان؛ إذ مع فرض تحقّق الوجود في الخارج فإنّ تحقّقه إمّا أن يكون بذاته أو بغيره، ولا يمكن أن نتصوّر فرضاً ثالثاً كي يقع طرفاً في الملازمة بين المقدّم والتالي.

وأمّا بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من التالي ـ وهو أن يكون الوجود موجوداً بذاته ـ فهو باطلٌ؛ للوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الفرض يستلزم أن تكون جميع الموجودات واجبة الوجود، إذ لا نعني من واجب الوجود إلّا الموجود والمتحقّق بذاته في الأعيان، فلو كان الوجود موجوداً بذاته للزم القول بوجوب الموجودات جميعاً، ولا شكّ في بطلان هذا اللازم، لأنّ وجود الممكنات وتحقّقها في الخارج من الأمور البديهيّة والوجدانيّة التي لا يمكن إنكارها.

الوجه الثاني: أنّ هذا الفرض يستلزم القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود؛ وذلك لأنّ لفظ الوجود عندما يُحمل بمفهومه على الوجود في قولنا: «الوجود موجود» يكون معناه ـ بحسب الفرض ـ: هو المتحقّق بذاته في الأعيان؛ وذلك لأنّنا فرضنا في القسم الأوّل من التالي أنّ الوجود موجود بذاته، فعندما تُحمل الموجوديّة على الوجود يُراد بها التحقّق بالذات.

ولكن عندما يُحمل لفظ الموجود بمفهومه على سائر الماهيّات الممكنة، كما في قولنا: «السماء موجودة والأرض موجودة» فإنّه يكون بمعنى التحقّق والثبوت الزائد على الذات.

وبناءً على ذلك يكون لفظ الوجود مشتركاً بين مفهوم التحقّق بالذات وبين مفهوم التحقّق الزائد على الذات، ومعنى هذا: أنّ مفهوم الوجود ليس مشتركاً معنويّاً بين جميع مصاديقه، بل يكون مشتركاً لفظيّاً بين مفهومين متباينين، وهذا يتنافى تماماً مع ما أثبتناه سابقاً من الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

وأمّا بالنسبة إلى الشقّ الثاني من التالي ـ وهو أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته ـ فهو باطل أيضاً؛ إذ لو ثبتت الموجوديّة للوجود بهذا النحو لكان الوجود عبارةً عن شيءٍ ثبت له الوجود، فلكي يتحقّق الوجود في الأعيان لابدّ أن يثبت له وجودٌ زائدٌ على ذاته، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثاني فإنّ معناه أيضاً ـ بحسب الفرض ـ شيءٌ ثبت له الوجود، وهذا الوجود الثالث أيضاً له وجودٌ ولوجوده وجود، فيقع التسلسل في الوجودات لا إلى نهاية، وأدلّة بطلان التسلسل حاكمةٌ باستحالته.

وبعبارة أخرى: إنّ «الوجود موجود» بوجودٍ زائدٍ على ذاته، والموجود المحمول في هذه القضيّة اسم مفعولٍ مشتقّ، والمشتقّ في العرف واللغة يتضمّن ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فتنحلّ لفظة «موجود» إلى ذات ثبت لها الوجود، وننقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني هل هو موجود أم لا؟ فإذا كان موجوداً أيضاً فهذا معناه أنّه ذات ثبت لها الوجود، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثالث ليتسلسل الأمر لا إلى نهاية، والتسلسل في الوجودات المحمولة لا إلى نهاية محال.

والحاصل: أنّ الوجود لو كان موجوداً في الأعيان لكان موجوداً إمّا بذاته أو بوجودٍ زائدٍ على ذاته؛ والتالي بكلا شقّيه باطل فالمقدّم مثله، ونتيجة ذلك: أنّ الوجود ليس موجوداً ولا متأصّلاً في الأعيان، وهو المطلوب.

هذه هي حصيلة الإشكال الذي أورده شيخ الإشراق السهروردي على القائلين بأصالة الوجود.

الجواب عن الإشكال

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ شيخ الإشراق استند في إشكاله إلى قياس استثنائيّ يعتمد في صحّته على ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي أوّلاً وعلى بطلان التالي ثانياً، وقد حاول صدر المتألّهين في إجابته عن الإشكال أن يناقش كلا الأمرين، حيث أجاب عن الأمر الأوّل بإنكار الملازمة بين المقدّم والتالي وجعله الجواب الأوّل، ثمّ أجاب عن الأمر الثاني بعدم بطلان التالي وجعله الجواب الثاني، وسوف نشير في ما يلي إلى كلا الجوابين:

الجواب الأوّل: إنكار التلازم بين المقدّم والتالي

ذكرنا سابقاً: بأنّ صحّة أيّ قياس استثنائيّ تتوقّف على ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي، وقلنا أيضاً: إنّ التالي في القياس الاستثنائيّ المذكور ينقسم إلى فرضين:

أحدهما: أن يكون الوجود موجوداً بذاته.

وثانيهما: أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته.

والتلازم المدّعى في المقام إنّما يقع بين المقدّم وهو موجوديّة الوجود في الأعيان وبين هذين الفرضين من التالي، وقد قام شيخ الإشراق بإبطال كلا هذين الفرضين، واعتمد لإثبات بطلان الفرض الثاني على ما ادّعاه من لزوم التسلسل في الوجودات لا إلى نهاية، وكان البناء الذي أثبت السهروردي من خلاله وقوع التسلسل في الوجودات قائماً على أساسٍ عرفيّ ولغويّ، حيث ذكر بأنّ الوجود لو كان متحقّقاً بوجودٍ زائدٍ على ذاته لكان موجوداً، ولفظ «الموجود» في العرف واللغة يتضمّن ذاتاً ثبت لها الوجود، فلكي يكون الوجود موجوداً، لابدّ له من وجودٍ ثانٍ، والوجود الثاني بحاجة إلى وجودٍ ثالث، وهكذا يقع التسلسل في الوجودات لا إلى نهاية.

وصدر المتألّهين يحاول أن يُجيب عن هذا المقطع من الإشكال، بإنكار الملازمة بين المقدّم وبين الفرض الثاني من التالي، وأنّ موجوديّة الوجود في الأعيان لا تستدعي وجوده بوجودٍ زائدٍ على ذاته، وحيث إنّ السهروردي بنى إشكاله على أساسٍ عرفيٍّ ولغويّ، فإنّ المصنّف أيضاً أجاب عن ذلك ببيانٍ عرفيّ ولغويّ، وحاصله:

إنّ الوجود لا يصدق عليه بحسب العرف واللغة أنّه موجود، وذلك لأنّ المشتقّ إنّما يُحمل على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق؛ فيقال: «الجسم أبيض، والإنسان ناطق، وزيد عالم» ولا يُحمل المشتقّ على المبدأ مع تجرّده عن الذات؛ فلا يُقال: «البياض أبيض» ولا «النطق ناطق» ولا «العلم عالم»، كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود فإنّه لا يُحمل عليه ـ عرفاً ولغةً ـ أنّه موجود، لأنّ لفظة «موجود» من المشتقّات التي لا تُحمل إلّا على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فلكي يصحّ قولنا: «الوجود موجود» لابدّ أن يكون الوجود ذاتاً ثبت لها المبدأ وهو «الوجود»، أي: إنّ الوجود موجودٌ بوجودٍ زائد على ذاته، وهذا مرفوضٌ في العرف واللغة؛ إذ الوجود كالبياض والنطق والعلم من المبادئ التي يُنتزع المشتقُّ منها بلحاظ تلبّس الذوات والأشياء بها، وليست هي ذواتٍ ثبت لها المبدأ كي يُحمل المشتقّ عليها، فكما لا يجوز في العرف أن يُحمل الأبيض على البياض والناطق على النطق والعالم على العلم، كذلك لا يجوز أن يُحمل «الموجود» على «الوجود»، فلا يصدق على الوجود أنّه موجود، بمعنى: ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، وتحقّق الوجود في الخارج لا يستلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته، أي بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجود، فلا ملازمة بين المقدّم (وهو موجوديّة الوجود في الأعيان) وبين التالي (وهو صدق الموجود على الوجود بمعنى ذات ثبت لها الوجود). وهذا لا ينفي أن يكون الوجود موجوداً بذاته، كما سيتّضح في الجواب اللاحق.

لا يُقال: إنّ هذا الجواب يستلزم القول باجتماع النقيضين، لأنّ الوجود لو لم يتّصف بأنّه موجود ـ كما هو الفرض ـ فلابدّ أن يكون متّصفاً بالنقيض، وإلّا للزم ارتفاع النقيضين، وهو محال. وحيث إنّ نقيض الموجود هو المعدوم، فلا محالة أن يتّصف الوجود بأنّه معدوم بعد عدم اتّصافه بالموجوديّة عرفاً ولغةً، ومن الواضح: أنّ إطلاق المعدوم على الوجود جمعٌ بين النقيضين، واستحالته من الأوّليّات.

فإنّه يُقال: إنّ سلب الموجوديّة عن الوجود وإطلاق المعدوم عليه ليس جمعاً بين النقيضين؛ إذ إنّ المعدوم أو اللاموجود ليس نقيضاً للوجود، وإنّما نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، فالوجود لا يمكن أن يتّصف ـ بلحاظ الواقع العينيّ ـ بالعدم واللاوجود؛ لأنّه من الجمع بين النقيضين، ولكنّه يتّصف بأنّه معدومٌ ولا موجودٌ بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجود، وإن كان موجوداً بنفس ذاته[1].

---

(١) قد يُقال: إنّ هذا الكلام فيه خلطٌ بين المفهوم والمصداق، لأنّ الوجود في الأعيان كما أنّه لا يمكن أن يتّصف بالعدم أو اللاوجود، كذلك لا يمكن أن يتّصف بأنّه معدوم أو لا موجود؛ إذ يلزم على كلا الفرضين اجتماع النقيضين.

وأمّا الوجود في الأذهان وبحسب عالم المفاهيم فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم وكذلك متساوي النسبة إلى الموجوديّة والمعدوميّة، فقد يكون لمفهوم الوجود مصداقٌ في الواقع الخارجي، فيتّصف حينئذ بأنّه وجود وموجودٍ بالحمل الشائع، وقد لا يكون لمفهوم الوجود مصداقٌ في الخارج فيكون عدماً ومعدوماً بالحمل الشائع أيضاً، وهذا يعني أنّ مفهوم الوجود ـ بحسب الحمل الشائع ـ قد يكون وجوداً وموجوداً، وقد يكون عدماً ومعدوماً، أي: إنّه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؛ فالوجود وجودٌ بالحمل الأوّلي وليس كذلك بالحمل الشائع. وهذا البيان لا يستلزم القول باجتماع النقيضين، لأنّه نظير ما يُقال في الماهيّات من تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «فإذا كانت

الجواب الثاني: عدم بطلان التالي

لا شكّ أنّ مسألة أصالة الوجود من المسائل العقليّة والفلسفيّة التي لا علاقة لها بالعرف واللغة، وصدر المتألّهين إنّما ذكر جواباً عرفيّاً مجاراةً لشيخ الإشراق السهروردي، وإلّا فإنّ البحوث الفلسفيّة ترتبط بعالم المفاهيم، وعالم المفهوم كما يُصحّح لنا إطلاق المشتقّ على الذوات التي ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فهو يصحّح لنا أيضاً حمل المشتقّ على المبادئ التي تتّصف بها الأشياء، فالذهن يرى أنّ الوجود موجود وهو أولى بالموجوديّة من غيره، وكذا البياض أولى بالأبيضيّة من سائر الأشياء التي تتّصف بأنّها بيضاء بواسطة عروضه عليها.

إذن فالوجود ـ بحسب الواقع ونفس الأمر ـ موجود، والبياض أبيض، سواء كان هذا الإطلاق صحيحاً في الاستعمال اللغوي أم كان خاطئاً.

وهذا ما صرّح به المصنّف في ضمن ما سيأتي في الجواب الأوّل، حيث قال: «إنّ الوجود أمرٌ عينيّ بذاته، سواءً صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا».

وصرّح بذلك أيضاً الطباطبائي في «نهاية الحكمة»، حيث قال: «وأمّا دعوى أنّ الموجود في عرف اللغة إنّما يطلَق على ما له ذاتٌ معروضة للوجود، ولا ملازمة أنّ الوجود غير موجود، فهي على تقدير صحّتها أمرٌ راجع إلى الوضع

الحيثيّة التقييديّة مجرّد مفهوم الوجود... لم يستحقّ حمل الموجود؛ إذ ضمّ معدومٍ إلى معدوم، لا يوجب استحقاق حمل الموجود، لأنّ هذا المفهوم يساوي الماهيّات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنّه وجودٌ بالحمل الأوّلي، بل مفهوم واجب الوجود ـ بما هو مفهومٌ ـ حكمه كذا» (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٣٩، الحاشية رقم: ١).

إذن لو كان للوجود مصداقٌ في الخارج فهو وجودٌ وموجود، ولا يجوز أن يتّصف بأنّه عدمٌ ولا معدوم ولا لا موجود، لأنّه من اجتماع النقيضين، وأمّا مفهوم الوجود فهو وجودٌ بالحمل الأوّلي وهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الشائع، من دون أن يستلزم اجتماع النقيضين.

اللغوي أو غلبة الاستعمال، والحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ، وللوجود حقيقةٌ عينيّة نفسها ثابتة لنفسها»(١).

ومن هذا المنطلق نجد أنّ المصنّف لم يكتفِ بالجواب الأوّل الذي يستند إلى العرف واللغة، وإنّما اعتمد جواباً ثانياً علميّاً، وقد أثبت من خلاله عدم بطلان التالي، وحاصل الجواب: أنّنا نلتزم بصحّة الشقّ الأوّل من التالي، وهو أنّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته من دون احتياج إلى انضمام أمرٍ زائد على الذات بنحو الحيثيّة التقييديّة، وهذا بخلاف الشأن في سائر الأشياء والماهيّات، فإنّها تتّصف بالموجوديّة بواسطة أمرٍ زائدٍ على ذواتها وهو الوجود.

إذن عندما يُقال: «الوجود موجود» لا يُراد به: أنّ الوجود شيء والموجوديّة شيءٌ آخر زائدٌ على ذات الوجود ثابتٌ له بنحو الحيثيّة التقييديّة، وإنّما يعني: أنّ الموجوديّة ثابتة للوجود بنفس ذاته، أي: إنّ الوجود والموجوديّة حقيقة واحدة في الأعيان، فالأشياء والماهيّات موجودة بواسطة عروض الوجود عليها، والوجود موجود بذاته.

وهذا نظير ما يُذكر في مسألة التقدّم والتأخّر بين الحوادث الزمانيّة، والتقدّم والتأخّر في ما بين أجزاء نفس الزمان، فإنّ النحو الأوّل من التقدّم والتأخّر ـ وهو الواقع بين الحوادث الزمانيّة ـ إنّما هو تقدّم وتأخّر بالزمان، وأمّا النحو الثاني من التقدّم والتأخّر ـ وهو الواقع بين أجزاء الزمان ـ فهو تقدّم وتأخّر بنفس الزمان الذي هو عين حقيقة الأجزاء المتقدّمة والمتأخّرة من دون احتياج إلى زمان آخر، كذلك الحال في الماهيّات فإنّها توجد بواسطة الوجود، ولكن الوجود موجود بنفس ذاته.

هذه هي حصيلة الإجابة الثانية عن الإشكال.

______

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

ولكي تكون هذه الإجابة صحيحة وكافية في رفع الإشكال، لابدّ من معالجة الوجهين اللّذين أوردهما شيخ الإشراق لإثبات بطلان الشقّ الأوّل من التالي، وهذا ما فعله صدر المتألّهين، حيث ذكر الوجهين أحدهما تلو الآخر وأجاب عن كلّ واحد منهما تحت عنوان «فإن قيل... قلنا»، وسوف نوضّح كلا الوجهين مع الإجابة عنهما ضمن العناوين التالية:

الوجه الأوّل لإثبات بطلان التالي

قلنا بأنّ الشقّ الأوّل من التالي هو أن يكون الوجود موجوداً بنفس ذاته، وحاول شيخ الإشراق في هذا الوجه أن يثبت بطلان التالي بهذا النحو:

لو كان الوجود موجوداً بنفسه ولا يحتاج في موجوديّته إلى وجودٍ زائد على ذاته، للزم أن يكون كلّ وجودٍ واجبَ الوجود، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون متحقّقاً وموجوداً بذاته.

وهذا اللازم باطل بالضرورة، لأنّنا نرى بالوجدان أنّ هناك أشياء وموجوداتٍ كثيرةً ممكنة الوجود وليست واجبة، ونتيجة ذلك هي: أنّ الوجود ليس موجوداً بنفس ذاته مطلقاً.

جواب صدر المتألّهين عن هذا الوجه

يمكن تقريب جواب المصنّف عن الوجه الأوّل ببيانين، نعتمد في أحدهما الاصطلاح الفلسفي، وفي الآخر الاصطلاح المنطقي:

البيان الأوّل: بحسب الاصطلاح الفلسفي

لكي يتّضح الجواب ببيانه الأوّل، لابدّ من تقديم مقدّمة، حاصلها:

أنّ الموجودات التي يصدق عليها أنّها موجودة في الخارج على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: هي الموجودات التي تحتاج في صدق الموجوديّة عليها إلى حيثيّةٍ

تعليليّةٍ وحيثيّةٍ تقييديّة، وهذا النحو من الموجودات عبارة عن ذوات الماهيّات، فإنّها تفتقر في موجوديّتها إلى فاعلٍ يفيض عليها التحقّق والثبوت، وهذه هي الحيثيّة التعليليّة، وتفتقر أيضاً إلى انضمام شيءٍ زائد على ذواتها يكون واسطةً في عروض الموجوديّة عليها، وهذه هي الحيثيّة التقييديّة، أي: إنّ الماهيّات بقيد انضمام الوجود إليها تكون موجودة.

بعبارة أخرى: إنّ الماهيّات تحتاج في موجوديّتها إلى واسطة في الثبوت وهي الحيثيّة التعليليّة، وتحتاج إلى واسطة في العروض وهي الحيثيّة التقييديّة[١].

القسم الثاني: هي الموجودات التي لا تحتاج في صدق الموجوديّة عليها إلّا إلى الحيثيّة التعليليّة، وهذا النحو من الموجودات هو نفس وجود الممكنات، فإنّ وجود الإنسان ـ مثلاً ـ لكي يتّصف بأنّه موجود، لا يحتاج إلى انضمام وجودٍ آخر غير وجوده، لأنّه موجودٌ بنفس ذاته لا بوجودٍ زائد يكون واسطةً في عروض الموجوديّة عليه، فلا يفتقر إلى حيثيّةٍ تقييديّة وراء الحيثيّة التعليليّة، أي: إنّه بحاجة إلى واسطة في الثبوت تُفيض عليه الوجود الخاصّ الإمكاني، ولا يحتاج إلى واسطة في العروض.

القسم الثالث: هو الموجود الذي لا يحتاج في صدق الموجوديّة عليه إلى حيثيّة تعليليّة ولا إلى حيثيّة تقييديّة، ومثاله الوحيد هو وجود الواجب سبحانه وتعالى، فلكي يُحمل عليه أنّه موجود، لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت تُفيض عليه وجوده الخاصّ، ولا يحتاج أيضاً إلى انضمام شيءٍ زائد على ذاته يكون هو الواسطة في عروض الموجوديّة عليه.

وتسمّى هذه الحيثيّة في واجب الوجود بالحيثيّة الإطلاقيّة، وهذه الحيثيّة تقع في قِبال الحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة.

---

(١) سيأتي توضيح أنحاء الواسطة وأقسامها في إشارات هذا الفصل بشيء من التفصيل.

بعد أن اتّضحت هذه الأقسام الثلاثة للأشياء التي تصدق عليها الموجوديّة في الأعيان، نقول في الإجابة عن الإشكال المذكور:

إنّ كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون واسطة في العروض، لا يعني أنّه مستغنٍ عن الحيثيّة التعليليّة والواسطة في الثبوت، بل المراد من ذلك أنّ الوجود لا يحتاج في حمل الموجوديّة عليه إلى حيثيّة تقييديّة، فإذا كان الوجود وجوداً واجبيّاً غنيّاً في ذاته عن الفاعل، فهو لا يحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة مضافاً إلى استغنائه عن الحيثيّة التقييديّة، وأمّا إذا كان الوجود من الوجودات الإمكانيّة فلا شكّ أنّه محتاجٌ إلى الحيثيّة التعليليّة والواسطة في الثبوت، ولكنّه مستغنٍ في الوقت ذاته عن الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض، وهذا بخلاف غير الوجود من الماهيّات، فإنّها تحتاج في حمل الموجوديّة عليها إلى حيثيّة تعليليّة وحيثيّة تقييديّة.

إذن نحن عندما نقول: «الوجود موجود بذاته» لا نريد الاستغناء عن الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة معاً، لكي يستلزم القول بوجوب الوجودات جميعاً، وإنّما مرادنا من ذلك: الاستغناء عن الحيثيّة التقييديّة فحسب، فإن كان الوجود واجباً فهو مستغنٍ عن كلتا الحيثيّتين، وإن كان الوجود ممكناً فلا يستغني عن الحيثيّة التعليليّة وإن استغنى عن الحيثيّة التقييديّة.

البيان الثاني: بحسب الاصطلاح المنطقي

يعتمد هذا الجواب ببيانه الثاني على إيضاح أنحاء ثلاثة من القضايا:

١. **الممكنة الخاصّة**، وهي القضيّة التي لا يجب في مفادها ثبوت المحمول لذات الموضوع ولا يمتنع، فيجوز الإيجاب والسلب معاً «ومعناها أنّ الطرف الموافق المذكور في القضيّة ليس ضروريّاً كما كان الطرف المخالف ليس ضروريّاً أيضاً، فيُرفع بقيد (اللاضرورة) احتمال الوجوب إذا كانت القضيّة موجبة،

واحتمال الامتناع إذا كانت سالبة، ومفاد مجموع القضيّة بعد التركيب هو الإمكان الخاصّ الذي هو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين»[١]، وفي المقام تكون الجهة في حمل الوجود على سائر الماهيّات هي الإمكان الخاصّ، فيُقال مثلاً: «الإنسان موجود بالإمكان الخاصّ» ومعناه: أنّ ماهيّة الإنسان من حيث هي، قد تكون موجودة في الخارج، فيُحمل عليها الوجود، وقد لا تكون موجودة، فلا يُحمل عليها.

٢. **الضروريّة الذاتيّة**، وهي القضيّة التي دلّت بمفادها على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجوداً، على نحوٍ يكون وجود الموضوع قيداً في ضرورة الثبوت، من قبيل حمل الموجوديّة على وجود الممكنات، فإنّ وجود الإنسان ـ مثلاً ـ موجودٌ بالضرورة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، ويُعبَّر عن الضرورة بهذا المعنى بالضرورة ما دامت الذات، أي: ما دام ذلك الوجود الإمكانيّ موجوداً، فالموجوديّة ثابتة له بالضرورة، وتسمّى أيضاً بالضرورة الذاتيّة.

٣. **الضروريّة الأزليّة**، وهي القضيّة التي حُكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالضرورة المطلقة، من دون قيدٍ أو شرطٍ حتّى قيد «ما دامت ذات الموضوع موجودة» لأنّ الموضوع فيها موجود أزلاً وأبداً، ووجود الموضوع إنّما يشترط فيما إذا كان الموضوع ممكن الزوال.

وهذا النحو من القضايا ينعقد في وجود الواجب تعالى وصفاته، من قبيل قولنا: «الواجب موجود بالضرورة الأزليّة» فإنّ الجهة في حمل الموجوديّة على واجب الوجود هي الضرورة الأزليّة.

إذا اتّضح الفرق بين أنحاء هذه القضايا، نقول: إنّ شيخ الإشراق قد خلط

---

(١) **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدسة: ص١٨١.

بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة؛ إذ إنّ الجهة المقصودة في قولنا: «الوجود موجود بنفس ذاته» هي الضرورة الذاتيّة، ولكن عندما يُقال: «واجب الوجود موجود بذاته» فالمراد منه أنّه موجودٌ بالضرورة الأزليّة.

الوجه الثاني لإثبات بطلان التالي

اعتمد شيخ الإشراق في تقرير هذا الوجه على أصلٍ موضوعيّ تقدّم تحقيقه في مبحث الاشتراك في مفهوم الوجود، حيث أثبتنا هناك أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ يُحمل على جميع مصاديقه بمعنىً واحد، وهذا الأصل لا ينسجم ـ في رأي السهروردي ـ مع البناء على أنّ الوجود موجود بنفس ذاته، إذ لو كان موجوداً بذاته للزم أن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظيّاً بين معنيين متباينين، وهما مفهوم التحقّق بالذات ومفهوم التحقّق الزائد على الذات.

بيان ذلك: إنّ لفظ الوجود عندما يُحمل على الماهيّات كما في قولنا: «الإنسان موجود والشجر موجود والماء موجود» فإنّ مفهومه يتضمّن ذاتاً ثبت لها التحقّق والوجود، وحينئذ لو فرضنا أنّ معنى الوجود المحمول في قولنا: «الوجود موجود» هو الثابت والموجود بنفس ذاته، فإنّه يستلزم القول بالاشتراك اللفظي في معنى الوجود؛ لأنّ لفظ الوجود يكون مستعملاً في معنيين متباينين، وهما التحقّق بالذات والتحقّق الزائد على الذات، وهذا اللازم يتنافى مع ما أثبتناه من الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، ولا مجال لارتفاع التنافي إلّا بالبناء على أنّ الوجود مشترك المعنى بين جميع مصاديقه التي يُحمل عليها، سواء كان مصداقه الذي ينطبق عليه هو الوجود أم الماهيّة، وحيث علمنا أنّ الموجوديّة تحمل على سائر الماهيّات بمعنى ذات ثبت لها الوجود وليست هي عين الوجود، فلابدّ أن تحمل الموجوديّة على الوجود أيضاً بمعنى شيء ثبت له الوجود، لا أنّه موجود ومتحقّق بنفس ذاته، فيكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائد على ذاته، ويكون

لوجوده الزائد وجودٌ زائدٌ على ذاته أيضاً، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثالث والرابع، وهكذا يعود إشكال التسلسل من جديد، وقد تقدّم بطلانه.

جواب صدر المتألّهين عن هذا الوجه

أجاب المصنّف عن الوجه المذكور بوقوع الخلط وعدم التمييز بين أحكام وخصائص كلٍّ من المفهوم والمصداق، إذ إنّ ما أثبتناه سابقاً من الاشتراك المعنوي إنّما هو حكم المفهوم، فإنّ مفهوم الوجود هو الذي تشترك في معناه الواحد جميع المصاديق التي يُحمل عليها، وذلك المعنى المشترك لمفهوم الوجود هو التحقّق والثبوت، والمصاديق على اختلافها وتعدّدها تشترك في انطباق هذا المعنى الواحد عليها.

وأمّا ما ذكره شيخ الإشراق من لزوم الاختلاف والتمايز بين التحقّق بالذات والتحقّق الزائد على الذات، فإنّه يعود إلى التمايز بين أحكام وخصائص المصاديق المتنوّعة في الواقع العينيّ ولا علاقة له بالمفهوم، وذلك لأنّ مفهوم التحقّق بمعناه الواحد المشترك له مصداقان متفاوتان في الخارج، وهما التحقّق بالذات والتحقّق الزائد على الذات، فالاشتراك والوحدة حكم المفهوم، والتباين والامتياز حكم المصداق.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى ما بيّناه بقوله: «وكون الموجود مشتملاً على أمرٍ غير الوجود أو لم يكن، بل يكون محض الوجود، إنّما ينشأ من خصوصيّات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود».

شواهد ومؤيّدات في أقوال الحكماء السابقين

بعد أن استدلّ المصنّف على أنّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته لا بوجودٍ زائدٍ على الذات، وأجاب عن الإشكال الذي أورده السهروردي على هذه النتيجة، انتقل إلى تأييد مدّعاه ودعمه ببعض الشواهد في أقوال الحكماء والفلاسفة السابقين.

ومن جملة تلك الشواهد ما جاء في كلمات الشيخ الرئيس في كتابه (إلهيّات الشفاء) حيث قال: «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك: أنّ ماهيّته هي ـ مثلاً ـ إنسانٌ أو جوهرٌ آخر من الجواهر[1]، وذلك الإنسان هو الذي واجب الوجود، كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد ـ إلى أن يقول ـ ففرق إذن بين ماهيّةٍ يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود»[2].

توضيح هذا الكلام: أنّ وجوب الوجود عندما يُحمل على ماهيّة من الماهيّات، من قبيل قولنا: «الإنسان واجب الوجود بالغير» فإنّه يكون بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجوب، أي: إنّ الماهيّات إنّما تكون واجبة الوجود بوجوبٍ زائدٍ على ذواتها وبنحو الحيثيّة التقييديّة. فما لم ينضمّ وجوب الوجود إلى الماهيّات، لا يمكن أن يعرضها الوجوب لذاتها؛ إذ الماهيّات تفتقر في صدق وجوب الوجود عليها إلى واسطةٍ في العروض، كافتقارها في ذلك الواسطة في الثبوت.

ولكن عندما يُحمل وجوب الوجود على ذات واجب الوجود، فإنّه لا يكون بمعنى شيءٍ ثبت له الوجوب، بل معناه: أنّ وجوب الوجود عين ذات واجب الوجود، وليست حقيقة الواجب واجبة الوجود بوجوبٍ زائد على ذاتها.

بعبارة أخرى: إنّ حقيقة الواجب غنيّةٌ في حمل الوجوب عليها عن الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض، كاستغنائها عن الحيثيّة التعليليّة والواسطة في الثبوت.

---

(١) قد وردت هذه العبارة في بعض النسخ بهذا النحو: «وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّةً ما هي إنسان ـ مثلاً ـ أو جوهر آخر من الجواهر» والعبارة في هذه النسخ هي الأضبط والأصحّ.

(٢) **إلهيّات الشفاء**، مصدر سابق، الفصل الرابع من المقالة الثامنة: ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

ونظير هذا الكلام ما يُذكر في مفهوم «الواحد»، فإنّه قد يُحمل على سائر الأشياء والماهيّات فيُقال: «الماء واحد»، و«الهواء واحد»، و«الإنسان واحد» ولا شكّ أنّ مفهوم الوحدة مغايرٌ لهذه الموضوعات التي يُحمل عليها، فالماء أو الهواء أو الإنسان واحدٌ بوحدةٍ زائدةٍ على ذاته، ولا تصدق عليه الوحدة إلّا بنحو الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض.

ولكن عندما يُحمل مفهوم «الواحد» على ذات الوحدة وحقيقتها، فإنّها لا تكون واحدةً بوحدةٍ زائدةٍ على ذاتها بنحو الحيثيّة التقييديّة، وإنّما هي واحدةٌ بذاتها، إذ ليس ما ذاته الوحدة واحدٌ بوحدةٍ خارجة عن الذات.

والحاصل: أنّ مفهومي الواحد والموجود يُحملان على ذات الواحد والوجود من دون واسطة في العروض، ولكنهما يحملان على الماهيّات بنحو الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض.

ثمّ إنّ الشيخ قد لخّص ما أوضحناه بقوله: «ففرقٌ إذن بين ماهيّةٍ يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود» وهذه هي خلاصة ما ادّعاه صدر المتألّهين، من أنّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجودٍ زائد على الذات.

وأمّا القول الآخر الذي ذكره المصنّف لتأييد مدّعاه، فهو أيضاً للشيخ الرئيس في كتابه (التعليقات) حيث يقول: «إذا سُئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنّه موجود، بمعنى: أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة»[1].

وتوضيحه: أنّ هذه العبارة من الشيخ في التعليقات نصٌّ في ما أفاده صدر المتألّهين، لأنّها دالّةٌ بوضوح على أنّ «الوجود موجود» بنفس ذاته من دون احتياج

(١) **التعليقات**، ابن سينا: ص١٧٩.

إلى حيثيّة تقييديّة، بمعنى: أنّ الوجود لا يفتقر في صدق الموجوديّة عليه إلى انضمام وجودٍ آخر زائدٍ على حقيقته، وإنّما هو موجود بنفسه، والموجوديّة عين ذاته.

بساطة المشتقّ في كلمات الشريف الجرجاني

يواصل المصنّف استعراض الأقوال المؤيّدة لما ذهب إليه من أنّ الوجود موجود بذاته، ويذكر في هذا المجال قولاً ثالثاً داعماً لدعواه، ولكن هذا القول الثالث الذي أورده عن الشريف الجرجاني ينطلق من نقطة أخرى لإثبات المطلوب، فإنّ صدر المتألّهين أثبت موجوديّة الوجود بذاته بعد تسليم أنّ المشتقّ مركّب في العرف واللغة من ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، ولكنّ الجرجاني حاول أن يستدلّ على بساطة المشتقّ واستحالة كونه مركّباً بحسب التحليل الذهني، حيث قال: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضروريّة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ»[1].

وتوضيح هذا الكلام[2] هو: لو قلنا بأنّ المشتقّ ـ كالناطق[1] مثلاً ـ مركّب

---

(١) **مطالع الأنوار** بحاشية الجرجاني، سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي: ص١١.

(٢) لا يخفى أنّ البحث في بساطة المشتقّ أو تركّبه من الأبحاث التي كانت مطروحة قديماً في علمي البلاغة والمنطق، وقد انتقلت إلى علم الأصول في العقود الأخيرة، حيث ذكروا في مقدّمات علم الأصول جملة من المسائل، من قبيل مبحث «الوضع» و«التبادر» و«الحقيقة الشرعيّة» و«الصحيح والأعمّ» ومنها أيضاً بحث «المشتقّ» وفي ضمن ذلك تعرّض علماء الأصول لمسألة البساطة والتركيب بشيء من التوسعة والتفصيل.

انظر: **كفاية الأصول**، محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص٧٠ ـ ٧٤؛ **أجود التقريرات**، السيّد أبو القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقّق

من شيءٍ ثبت له مبدأ الاشتقاق، بمعنى: أنّ الشيئيّة مأخوذة في «الناطق» مضافاً إلى المبدأ وهو «النطق»، فإنّه لا يخلو الحال حينئذ عن أحد الفرضين التاليين:

الفرض الأوّل: أن يكون عنوان الشيئيّة مأخوذاً بمفهومه في معنى «الناطق»، وهذا الفرض باطل لا يمكن قبوله، لأنّه يستلزم دخول العرضيّ العامّ في الفصل، وانقلابه ذاتيّاً من ذاتيّات باب الكلّيات، وهو مُحال.

بيان ذلك: إنّ مفهوم «الشيء» ـ كما تقدّم في الأبحاث الماضية ـ عرضيّ عامّ بالنسبة إلى سائر الماهيّات ومنها ماهيّة «الإنسان»، وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في الفصل السابق، حيث قال: «فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمرٍ لازمٍ اعتباريّ انتزاعيّ، كالشيئيّة للأشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعاني»[٢].

إذن فمفهوم الشيئيّة لازمٌ انتزاعيٌّ وعرضيٌّ عامّ بالنسبة إلى ماهيّة «الإنسان» وغيرها من الماهيّات، وليس داخلاً في ذاتيّات باب الإيساغوجي.

وأمّا الفصل ـ كالناطق مثلاً ـ فهو ذاتيٌّ مقوّمٌ للماهيّات النوعيّة المتحصّلة كماهيّة الإنسان؛ فالناطق في المثال من ذاتيّات باب الكلّيات. وحينئذ لو فرضنا

النائيني، مؤسّسة صاحب الأمر، قم المقدّسة: ج١ ص٩٠ ـ ١٠٧؛ **محاضرات في أصول الفقه**، محمّد إسحاق الفيّاض، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي، دار الهادي، قم: ج١ ص٢٦٤ ـ ٢٨٢.

(١) إنّ هيئة المشتقّ ـ كما هو ثابت في محلّه ـ موضوعة بوضع نوعيّ، وليست مختصّة بمادّة معيّنة، ومن هنا فإنّ الإشكال جار في كلّ صيغة من صيغ المشتقّ، سواء كانت بصيغة اسم الفاعل أو المفعول أو نحو ذلك، فيكون ذكر «الناطق» في كلمات الشريف الجرجاني على سبيل التمثيل، وحينئذ يكون كلامه شاملاً لجميع المشتقّات ومنها هيئة «موجود» التي هي محلّ بحثنا.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨.

أنّ مفهوم «الشيء» داخل في معنى «الناطق» ـ بناءً على أنّ حقيقة «الناطق» عبارة عن ذاتٍ وشيءٍ ثبت له المبدأ وهو النطق ـ فإنّه يلزم أن تكون الشيئيّة مقوّماً ذاتيّاً لماهيّة «الإنسان»، لأنّها أحد أجزاء الفصل المقوّم للماهيّة النوعيّة، ولا شكّ أنّ جزء المقوّم مقوّم، وهذا يعني انقلاب العرضيّ العامّ ـ وهو مفهوم «الشيء» ـ إلى ذاتيّ من الذاتيّات، وهو ممتنع عقلاً.

الفرض الثاني: أن يكون «الشيء» مأخوذاً بمصداقه في حقيقة المشتقّ، وهذا الفرض باطل أيضاً؛ لأنّه يستلزم انقلاب جملة من القضايا الممكنة بالإمكان الخاصّ، إلى قضايا ضروريّة، وهو محال.

وتوضيح بطلان هذا الفرض يتوقّف على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الجهة في أغلب القضايا التي يقع المشتقّ محمولاً فيها هي الإمكان الخاصّ، وذلك من قبيل قولنا: «الإنسان ضاحك»، فإنّ هذه القضيّة ـ كما هو واضح ـ ممكنة خاصّة؛ إذ الضحك بما له من معنىً ممكنُ الثبوت للإنسان.

المقدّمة الثانية: إنّ مصداق الشيء الذي ثبت له المبدأ في قولنا: «الإنسان ضاحك» هو الإنسان نفسه، الواقع في موضوع القضيّة؛ لأنّ الإنسان هو المصداق الذي ثبت له الضحك بحسب الواقع. فلو قلنا بأنّ المشتقّ مركّب من مصداق الشيء والمبدأ، فإنّه يرجع مضمون القضيّة السابقة إلى قولنا: «الإنسان إنسان ثبت له الضحك»، فيكون المشتقّ، وهو الضاحك في المثال، مشتملاً على موضوع القضيّة وهو الإنسان.

إذا اتّضحت هاتان المقدّمتان، نقول:

لو كان «الشيء» مأخوذاً بمصداقه في حقيقة المشتقّ وهو الضاحك، فلا محالة أنّ ذلك المصداق هو الإنسان في المثال المزبور، ويكون المحمول حينئذ ضروريّ الثبوت للموضوع في قولنا: «الإنسان ضاحك»، لأنّ مرجعه إلى قولك: «الإنسان إنسان» والجهة في هذه القضيّة هي الضرورة؛ إذ هي من ثبوت

الشيء لنفسه، وثبوت كلّ شيء لنفسه ضروريّ.

وهذا اللازم ضروريّ البطلان، لأنّ الضحك بما له من معنىً ممكنُ الثبوت للإنسان. فقضيّة «الإنسان ضاحك» ممكنة خاصّة وليست ضروريّة. وهذا يعني أنّ افتراض دخول الشيء بمصداقه في معنى المشتقّ، من الفروض الباطلة التي لا يمكن الالتزام بها[1].

---

(١) هذا هو البيان المعروف لكلمات الشريف الجرجاني، وهو منسجم أيضاً مع عبارته السابقة، حيث قام بتقسيم إشكاله على تركّب المشتقّ إلى فرضين، أحدهما مرتبط بالمفهوم وقد أشار إليه بقوله: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق...»، وثانيهما مرتبط بالمصداق وقد أشار إليه بقوله: «ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء...»، ولكن هناك إشكال يرد بوضوح على هذا الفرض الثاني، وهو أنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ القائل بتركّب المشتقّ نظره في ذلك إلى المفهوم دون المصداق، ولا يمكننا أن نفترض بأنّ المصداق مأخوذ في حقيقة المفهوم؛ لاستحالة دخول المصداق في المفهوم، ومن هنا حاول الشيخ حسن زادة آملي أن يجعل كلا الفرضين في كلام الجرجاني مرتبطين بالمفهوم، وذلك للتخلّص من إشكاليّة أخذ المصداق قيداً في المفهوم الذي هو محلّ البحث، فقام بتقسيم الشيئيّة المأخوذة في مفهوم المشتقّ إلى شيئيّة عامّة وشيئيّة خاصّة، وكلاهما يرجعان إلى خصوصيّة المفهوم، حيث قال: «إنّ الشيء ـ أي الذات المعتبر في الفصل ـ إمّا شيءٌ عام، والشيء العامّ هو العرض العامّ أي الشيئيّة، والفصل مقوّم النوع فيلزم أن يكون العرض العامّ فصلاً مقوّماً، وإمّا شيءٌ خاصّ وهو ـ بقرينة الموضوع ـ الشيء الذي يُحمل عليه المحمول، أي تلك الذات هي الشيء الخاصّ المأخوذ في المحمول، وليس هو إلّا ذات الموضوع، فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضروريّاً، فتنقلب مادّة الإمكان الخاص المعتبرة في حمل المحمول على الموضوع ضروريّة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زادة آملي: ج١ ص٧٠.

وهذا البيان وإن كان أصحّ وأدقّ من البيان الذي ذكره المشهور، إلّا أنّه لا ينسجم مع

والحاصل: أنّ المشتقّ لو كان مركّباً من مفهوم الشيء والمبدأ، يلزم دخول العرضيّ العامّ في الفصل، ولو كان مركّباً من مصداق الشيء والمبدأ، يلزم انقلاب القضايا الممكنة إلى ضروريّة، وكلّ واحد من هذين اللازمين باطل بالضرورة.

إذن لا يمكن أن يكون مفهوم المشتقّ مركّباً من شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، بل هو معنىً بسيطٌ يتضمّن ربط المبدأ بالموضوع، وهذه النتيجة تصلح أن تكون جواباً على ما نُسب إلى اللغويّين من أنّ المشتقّ مركّبٌ من ذاتٍ ثبت لها المبدأ، حيث تبيّن أنّ المشتقّ من المعاني البسيطة غير المركّبة، فعندما نقول: «الوجود موجود» لا تنحلّ لفظة موجود إلى ذاتٍ ثبت لها الوجود، ولا يلزم من حمل الموجوديّة على الوجود أيّ محذور، فلا مجال لما يُقال: إنّ حمل الموجوديّة على الوجود يستلزم وقوع التسلسل في الوجودات المحمولة لا إلى نهاية.

وأخيراً لابدّ من الالتفات إلى أنّ صدر المتألّهين إنّما ذكر كلام الجرجاني على سبيل التأييد، ولم يجعله دليلاً لإثبات مطلوبه، حيث قال: «ويؤيّد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفيّة»، وذلك باعتبار أنّ كلامه يدور حول الفصول والعرضيّات العامّة أو الخاصّة المرتبطة بمباحث الكلّيات الخمسة من علم المنطق، وأمّا البحث في المقام فهو مرتبط بالوجود والموجود، وهو من البحوث الفلسفيّة؛ قال الشيخ حسن زاده آملي: «وإنّما قال: يؤيّد، لأنّ كلامه في أنّ الفصل المنطقي كالناطق غير معتبر فيه الذات لا عامّاً ولا خاصّاً، والبحث في المقام عن الموجود وليس بفصل، فكلامه مؤيّد»[1].

عبارة الشريف الجرجاني.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زاده آملي: ج١ ص٧٠.

إشكال على بساطة المشتقّ وجوابه

بعد أن استعرض المصنّف كلام الشريف الجرجاني، حاول أن يجيب عن إشكال قد يطرحه البعض على بساطة المشتقّ، وحاصله: أنّنا نجد أنّ علماء الأدب والبلاغة واللغة وغيرهم يذكرون في تعريف المشتقّ أنّه ذات أو شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، فلو كان المشتقّ من المعاني والمفهومات البسيطة ـ بحسب الفرض ـ فلِمَ تُذكر الذات أو الشيء في تعريف وتفسير المشتقّات؟

أجاب صدر المتألّهين عن ذلك: بأنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيانٌ لما رجع إليه الضمير الذي يُذكر في المشتقّ.

ومُراده من ذلك: أنّ المشتقّات عموماً تقع محمولات في القضايا، وعقد الحمل ينحلّ إلى أمرٍ نفسيّ وأمرٍ نعتيّ، وبهذا الأمر والوصف النعتي تُحمل المشتقّات على موضوعاتها. فلكي يصحّ حمل المبادئ التي هي معانٍ نفسيّة كالضحك ـ مثلاً ـ على أيّ موضوع من الموضوعات، لابدّ أن يتضمّن معنىً حرفيّاً نعتيّاً، وإلّا فإنّ المعاني النفسيّة ـ بما هي كذلك ـ لا يمكن حمل بعضها على البعض الآخر، وهذا المعنى النعتي هو ما يسمّى بالمشتقّ كالضاحك، فالضاحك حقيقةٌ نعتيّةٌ وصفيّةٌ لا تركيب فيها أصلاً.

وبهذا يتضح: أنّ المشتقّ يتضمّن ضميراً مستتراً ومعنىً حرفيّاً يُصحّح حمله على سائر الموضوعات، وحينئذ لابدّ أن يكون لهذا الضمير المستتر والمعنى الحرفي مرجعٌ ومتعلّقٌ يرتبط به الوصف والمبدأ الذي دلّ عليه المشتقّ، وليس ذلك المتعلّق إلّا الموضوع في القضيّة، فإن كان مذكوراً في الكلام كما في قولنا: «الإنسان ضاحك» فيكون هو المتعلّق والموصوف بالمبدأ، ولا حاجة للإتيان بلفظ «الذات» أو «الشيء» في بيان وتفسير معنى المشتقّ وهو «الضاحك».

وإن لم يكن الموضوع الموصوف والمتعلّق مذكوراً في الكلام، فإنّه يؤتى حينئذٍ

بلفظ «الذات» أو «الشيء» لتفسير معنى المشتقّ، فيُقال: «الضاحك» ذات أو شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، وذلك للإشارة إلى الجانب النعتي والربطي في مفهوم المشتقّ، وليس معناه أنّ الذات أو الشيء قد أُخذا في تعريف حقيقة المشتقّ.

وقد أشار إلى ما أوضحناه الحكيم النوري في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «يعني: أنّ المشتقّ من حيث حقيقة معناه طبيعةٌ نعتيّةٌ بسيطةٌ لا تركيب فيه أصلاً، ولكونه طبيعةً نعتيّةً يحتاج إلى الرابط وهو الضمير»[1].

هذا تمام الكلام في توضيح ما استدلّ به الشريف الجرجاني على بساطة المشتقّ.

شاهد آخر على بساطة المشتقّ في كلام الدّواني

لا زال المصنّف يستعرض الشواهد في أقوال المحقّقين من الحكماء، لتأييد ودعم ما أثبته من أنّ الوجود هو الموجود، ولا يلزم من حمل الموجوديّة على الوجود أيّ محذور، لأنّ معنى ذلك أنّ الوجود موجود بذاته من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة وواسطة في العروض، وقد أجاب بذلك عن إشكال لزوم التسلسل في الوجودات المحمولة الذي ذكره شيخ الإشراق السهروردي.

وحيث إنّ شيخ الإشراق اعتمد في إشكاله على تركّب المشتقّ في العرف واللغة، تصدّى المصنّف لذكر بعض الشواهد على بساطة المشتقّ في كلمات الأعلام، إذ لو ثبت أنّ المشتقّ بسيط لا يكون حمل الموجوديّة على الوجود بمعنى ذات ثبت لها المبدأ كي يلزم التسلسل الباطل، بل معناه أنّ الموجوديّة عين الوجود، وقد كان الشاهد الأوّل على بساطة المشتقّ ما تقدّم في كلام الشريف الجرجاني.

وهناك شاهد آخر على البساطة أورده المصنّف عن المحقّق الدّواني، وهو يعتمد على استيضاح الفرق بين العرض والعرضيّ، ولكن قبل الدخول في بيان طبيعة الفرق بينهما لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٢، الحاشية رقم (١).

١. أنّ الأعراض ـ وهي مبادئ المشتقّات ـ كالضحك والمشي والبياض ونحوها عبارة عن معانٍ بسيطة لا تركيب فيها، وهذا أمرٌ واضح لا خلاف فيه بين الفلاسفة والحكماء وكذا اللغويّين.

٢. أنّ الفرق الوحيد بين العرض والعرضيّ، هو أنّ الأوّل «بشرط لا» والثاني «لا بشرط» من حيث الحمل، فالعرض كالبياض ـ مثلاً ـ غير قابل للحمل على سائر الموضوعات، ومن هنا لا يصحّ أن يُقال: «الجسم بياض» لأنّه استعمال خاطئ من الناحية اللغويّة.

وأمّا العرضيّ كالأبيض ـ مثلاً ـ فإنّه قابل للحمل على سائر الموضوعات، وقولنا: «الجسم أبيض» صحيح من الناحية اللغويّة.

بعد اتّضاح هذين الأمرين نقول: إنّ الفرق المذكور بين العرض والعرضيّ ليس فرقاً حقيقيّاً نفس أمريّ، وإنّما هو فرقٌ اعتباريّ يرجع إلى الاختلاف في جهة اللحاظ والاعتبار، فالحقيقة الواحدة إذا لوحظت بـ«شرط لا» فإنّها تكون عرضاً ومبدأً للاشتقاق ولا تكون قابلةً للحمل، وإذا لوحظت «لا بشرط» تكون عرضيّاً مشتقّاً قابلاً للحمل على غيره، وهذا معناه: أنّ «البياض» في المثال هو «الأبيض» حقيقةً، ولا فرق بينهما إلّا في صحّة الحمل وعدمه.

إذن اتّضح ممّا ذكرناه عدم الفرق بين الأعراض والعرضيّات إلّا من جهة اللحاظ والاعتبار، وهذا يعني أنّ العرضيّات ـ وهي المشتقّات ـ من المعاني البسيطة غير المركّبة، لأنّها متّحدة المعنى مع الأعراض ـ وهي مبادئ المشتقّات ـ ولكن مع اختلاف اللحاظ الذهني، وحيث إنّنا ذكرنا أنّ الأعراض والمبادئ كالضحك والمشي والبياض ونحوها من المعاني البسيطة، فكذلك العرضيّات والمشتقّات المتّحدة معها من حيث المعنى كالضاحك والماشي والأبيض، فإنّها أمورٌ بسيطة أيضاً.

وإذا ثبت أنّ المشتقّات من الأمور البسيطة ولا تركيب فيها من الذات والمبدأ، فهي تُحمل حينئذ على المبادئ من دون أيّ إشكال، فيُقال: «البياض

أبيض»، وكذلك نقول في محلّ البحث: «الوجود موجود» من دون أن يستلزم التسلسل الذي ذكره شيخ الإشراق.

ثمّ إنّ الحكيم السبزواري ذكر في تعليقته على الأسفار عن المحقّق الدّواني وجهين لإثبات الاتّحاد بالذات بين العرض والعرضي، حيث قال:

«وقد ذكر ـ أي المحقّق الدّواني ـ لتوضيح ما اختاره وجهين:

أحدهما: أنّه إذا رئي شيءٌ أبيض، فالمرئيّ بالذات هو البياض على ما قالوا، ونعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البياض عرض ـ والعرض لا يوجد قائماً بنفسه ـ نحكم بأنّه بياضٌ وأبيض، ولولا اتّحاد بالذات بين البياض والأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يُجوّز قبل ملاحظة المقدّمات كونه أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلك.

وثانيهما: أنّ المعلّم الأوّل ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات ومثّلوا لها بها، فلولا الاتّحاد بالذات لم يصحّ ذلك التعبير والتمثيل إلّا بالتكلّف، بأن يُقال: ذكر المشتقّات لتضمّنها مباديها»[1].

وهذان الوجهان وإن كانا محلّ نقاش في نظر بعض الأعلام، ولكنّهما يصلحان لتأييد البحث في المقام.

وأخيراً لابدّ من الالتفات إلى أنّ الاختلاف بين العرض والعرضيّ وإن لم يكن اختلافاً حقيقيّاً، ولكنّه ليس اختلافاً لفظيّاً فحسب، وإنّما هو اختلافٌ اعتباريّ موجودٌ في عالم الاعتبار واللحاظ الذهني.

وهذا ما أشار له الحكيم السبزواري في شرح منظومته، وذلك في توضيحه لقوله:

ثمَّ اتحاد العرضيّ بالعرض   إلّا في الاعتبار مثبت الغرض

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٢ الحاشية رقم (٣).

حيث قال: «فإذا أخذ السواد ـ مثلاً ـ لا بشرط كان عرضيّاً محمولاً، وإذا أخذ بشرط لا كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادّة، والفصل والصورة»[١].

ثمّ قال في تعليقته على شرح المنظومة لتوضيح هذه العبارة: «أي ليس الفرق بين العرض والعرضيّ بمجرّد أنّ أحدهما مبدأ الاشتقاق والآخر هو المشتقّ، فإنّه فرق لفظيّ، بل بأنّ وجود السواد مثلاً، إذا أُخذ لا بشرط، أي: إنّه درجة من وجود موضوعه وأنّه ظهور ذلك الوجود، فهو عرضيّ؛ لأنّ العرضيّ هو الخارج المحمول، والحمل هو الاتّحاد في الوجود.

وإذا أُخذ وجوده بشرط لا، أي: إنّه وجودٌ ناعتيّ، ووجود الموضوع وجود منعوتيّ، وأحدهما زائدٌ على الآخر وإن كان زائداً متّصلاً بل لازماً؛ إذ فرقٌ بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض، فالعرض والعرضيّ متّحدان بالذات متغائران بهذا الاعتبار»[٢].

وفي نهاية المطاف يحاول صدر المتألّهين أن يدعم قوله بما ذكره شيخ الإشراق في كتابه «التلويحات»، حيث قال: «إنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنيّاتٌ صرفة، ووجوداتٌ محضة»[٣]. وهذا الكلام يصلح شاهداً على ما أثبته المصنّف من أنّ الوجود موجودٌ بذاته من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، وذلك باعتبار أنّ النفس وما فوقها من المجرّدات لو كانت إنيّاتٍ صرفة ووجوداتٍ محضة، فهذا معناه أنّها موجوداتٌ لا ماهيّة لها ومع ذلك تُحمل عليها الموجوديّة، فهي وجوداتٌ ثبتت لها الموجوديّة لذاتها بلا حاجة إلى الحيثيّة التقييديّة، وليست هي أشياء

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢٥١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **التلويحات**، شيخ الإشراق السهروردي: ص١١٩.

وذوات ثبت لها الوجود.

وهذا شاهدٌ أيضاً على بساطة المشتقّ، إذ إنّ حمل الموجوديّة على الوجود يعني أنّه موجودٌ بذاته، وليس هو شيءٌ ثبت له الوجود.

ثمّ إنّه وقع النقاش في كلام شيخ الإشراق من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ كلامه هذا لا ينسجم مع ما نُسب إليه من القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود؛ ولذا قال صدر المتألّهين بعد أن أورد العبارة السابقة عن شيخ الإشراق: «ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعيّاً عينيّاً، وهل هذا إلّا تناقض في الكلام»[1].

لكن سوف نشير في الأبحاث اللاحقة إلى أنّه لا يوجد أيّ تناقض في كلام شيخ الإشراق، وذلك لأنّه لم يكن بصدد نفي أصالة الوجود في الواقع العينيّ، وإنّما أراد أن يثبت عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الواقع العينيّ.

الوجه الثاني: أنّ ما ذكره شيخ الإشراق من أنّ النفوس وما فوقها من المجرّدات وجوداتٌ محضةٌ لا ماهيّة لها، لا ينسجم مع القانون العقلي القائل: «كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبي» أي: إنّه مركّب من ماهيّة ووجود.

وأُجيب عن هذا الوجه: بأنّ الشيخ لا يريد أن ينفي في كلامه الماهيّة عن الموجودات المجرّدة، وإنّما مراده من ذلك أنّ تلك الموجودات المجرّدة لها من القوّة والظهور في الوجود ما يجعل الماهيّة بحكم العدم ومستهلكة فيها، فتكون أحكام الوجود هي الغالبة على أحكام الماهيّات في ذلك العالم.

وهذا بخلاف الموجودات الماديّة في هذا العالم، فإنّها لضعف وجوداتها وقصور كمالاتها وكثرة نواقصها تكون أحكام الماهيّات فيها هي الغالبة على أحكام الوجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال الأوّل الذي ذكره شيخ الإشراق، وقد اتّضح من خلال الأجوبة التي ذكرها صدر المتألّهين والشواهد التي ساقها من كلمات الأعلام من الحكماء أنّه لا يوجد أيّ محذور في كون الوجود موجوداً بذاته في الأعيان.

٢. استلزام الدور أو التسلسل

أثبت صدر المتألّهين في دليله الثاني على أصالة الوجود: أنّ للوجود أفراداً ومصاديق حقيقيّة وراء الحصص الوجوديّة، وهي تُحمل على الماهيّات بلحاظ الواقع العينيّ، كما في قولنا: «السماء موجودة، الأرض موجودة، الشجر موجود» ونحو ذلك من الأمثلة، والإشكال في المقام إنّما يتوجّه إلى خصوص هذه النقطة من الدليل.

وحصيلة الإشكال: لو كان للوجود مصاديق حقيقيّةٌ تُحمل على الماهيّات بلحاظ الواقع العيني، فهذا معناه أنّ مصداق الوجود ثابت للماهيّة في الخارج، ويكون مفاد قولنا: «السماء موجودة» هو ثبوت الوجود لماهيّة السماء في الواقع الخارجي، فيُصبح المقام حينئذ من تطبيقات قانون الفرعيّة القائل: «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» أي: إنّ ثبوت الوجود للماهيّة في الخارج ـ بحسب الفرض ـ فرعٌ لثبوت تلك الماهيّة في الرتبة السابقة.

فإن كانت الماهيّة ثابتةً مسبقاً بنفس الوجود المحمول عليها يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محذور الدور الباطل، وإن كانت الماهيّة ثابتة بوجود آخر غير الوجود المحمول عليها فإنّه يُنقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني، فإنّ ثبوته للماهيّة أيضاً فرع ثبوتها في الرتبة السابقة، وهكذا يلزم التسلسل في الوجودات المحمولة، وهو باطل أيضاً.

والحاصل: لو كان للوجود مصداق في الواقع الخارجي، للزم إمّا تقدّم

الشيء على نفسه أو التسلسل، والتالي بكلا شقّيه محال فالمقدّم مثله، أي: لا يمكن أن يكون للوجود مصداق في الخارج.

الجواب عن الإشكال

أجاب صدر المتألّهين عن الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: عدم اختصاص الإشكال بأصالة الوجود

إنّ هذا الإشكال لم ينشأ من القول بأصالة الوجود وأنّ للوجود مصاديق خارجيّة وراء الحصص الوجوديّة، وإنّما نشأ الإشكال من البناء على أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود من تطبيقات قاعدة الفرعيّة، فلو قلنا بأنّ حمل الوجود على الماهيّة من قبيل ثبوت شيء لشيء، فإنّه يستلزم الدور أو التسلسل سواء اعتقدنا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهيّة.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود يُحمل على الماهيّات سواء كانت له مصاديق خارجيّة أم لم تكن، فلو كان هذا الحمل من قبيل ثبوت شيء لشيء للزم الدور أو التسلسل على كلّ حال، ولا يختصّ هذا المحذور بالبناء على أصالة الوجود.

الجواب الثاني: اختصاص قاعدة الفرعيّة بالهليّات المركّبة

إنّ قانون الفرعيّة القائل: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» إنّما يختصّ بالهليّات المركّبة، التي يتضمّن مفادها ثبوت شيء لشيء؛ من قبيل قولنا: «الجسم أبيض» فإنّ ثبوت الأبيضيّة للجسم فرع لثبوت الجسميّة ووجودها في الرتبة السابقة.

ولا يشمل قانون الفرعيّة الهليّات البسيطة[1] من قبيل قولنا: «الجسم موجود»،

---

(١) إنّ القضايا تنقسم بلحاظ المحمول إلى قسمين:

١. القضايا التي يكون المحمول فيها أصل التحقّق والوجود، ويُسمّى هذا النحو من

فإنّ هذه القضيّة من الهليّات البسيطة التي لا يتضمّن مفادها سوى ثبوت الجسميّة وتحقّقها في الخارج، ولا تدلّ على ثبوت شيء لشيء كي تكون مشمولة بقانون الفرعيّة.

كذلك الحال في المقام، فإنّ ثبوت الوجود للماهيّة من الهليّات البسيطة أيضاً الدالّة على ثبوت الشيء وتحقّقه في الواقع الخارجي، فلا يشملها قانون الفرعيّة ولا يلزم محذور الدور أو التسلسل، ويكون محلّ البحث خارجاً عن ذلك القانون العقليّ خروجاً موضوعيّاً تخصّصيّاً، من دون أن يستلزم التخصيص في القواعد والقوانين العقليّة.

بعبارة أخرى: إنّ حمل الوجود على ماهيّة من الماهيّات ليس من مصاديق الهليّة المركّبة ليكون مجرىً لقانون الفرعيّة، وإنّما هو من مصاديق الهليّة البسيطة التي يقع

القضايا بالهليّات البسيطة، لأنّها يُسأل بها عن ثبوت الشيء وعدم ثبوته، من قبيل قولنا: «هل زيد موجود؟»، والقضيّة التي تقع جواباً عن السؤال تُسمّى مفاد كان التامّة، فيُقال: «زيد موجود».

٢. القضايا التي يكون المحمول فيها وجوداً خاصّاً، وتُسمّى بالهليّات المركّبة، لأنّها يُسأل بها عن ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له، من قبيل قولنا: «هل زيد قائم؟»، والقضيّة التي تقع جواباً عن السؤال المذكور تُسمّى مفاد كان الناقصة، فيُقال: «زيد قائم».

قال الآملي في الدرر: «وهذا انقسام للحمل إلى ثبوت الشيء وثبوت الشيء للشيء من ناحية المحمول، فإنّه إن كان المحمول هو الوجود المطلق على ما هو مفاد كان التامّة ـ أعني وجوداً غير مضاف إلى ماهيّة، بل مجرّداً عن الإضافة مثل: «الإنسان موجود» ـ فالحمل يكون من قبيل ثبوت الشيء. وإن كان المحمول هو الوجود المقيّد والمضاف إلى ماهيّة على ما هو مفاد كان الناقصة مثل: «الإنسان موجود له الكتابة» فالحمل يكون من قبيل ثبوت شيء لشيء» **درر الفوائد،** مصدر سابق: ج١ ص٣٤٢.

ومجرى قانون الفرعيّة هي الهليّات المركّبة، لأنّ الجواب عنها يتضمّن ثبوت شيء لشيء، والقانون يقول: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وهذا بخلاف الهليّات البسيطة، فإنّها لا تتضمّن سوى ثبوت الشيء في الخارج، فلا يشملها القانون المذكور.

السؤال فيها عن ثبوت الشيء وليس ثبوت شيء لشيء، فيكون حمل الوجود على الماهيّة خارجاً تخصّصاً عن قانون الفرعيّة، فلا يأتي محذور الدور أو التسلسل.

وقد أشار إلى ما بيّناه الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال:

وفي بسيطة من الهليّة لا تجرين قاعدة الفرعيّة

لأنّها ثبوت شيء قد بدت وهي لكون الشيء شيئاً قد حَوت

وقال في إيضاح هذين البيتين: «لأنّ الوجود للماهيّة ليس من العوارض الخارجيّة، والماهيّة ليس أمراً متحقّقاً بدون الوجود، حتّى يكون ثبوت شيء لشيء»[1].

ثمّ أضاف في تعليقته على المنظومة قائلاً: «إذ تركيب الماهيّة والوجود تركيب اتّحادي من اللامتحصّل والمتحصّل، فليس للماهيّة شيئيّة ثبوت وراء الوجود، حتّى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء كما في الهليّة المركّبة مثل: الجسم أبيض»[2].

فإذا كان حمل الوجود على الماهيّة بهذا النحو، لا يكون مشمولاً لقاعدة الفرعيّة التي تجري في مورد ثبوت الشيء لشيء آخر، وحينئذ لا يلزم الدور ولا التسلسل.

جواب ثالث على مباني صدر المتألّهين

إنّ الجواب السابق الذي ذكره المصنّف كان مبنيّاً على التسليم بأنّ الوجود هو المحمول على الماهيّة وأنّ الهليّات البسيطة خارجة تخصّصاً عن مورد قانون الفرعيّة، ولكن صدر المتألّهين ذكر هذا الجواب تماشياً مع مباني القوم في أصالة الماهيّة.

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١١٤.

(٢) المصدر السابق.

وهذا ما أشار له صدر المتألّهين في «الشواهد الربوبيّة» حيث قال: «إنّ الوجود كما مرّ، نفس موجوديّة الماهيّة، لا موجوديّة شيء لها ـ كسائر الأعراض ـ حتّى لزم أن يكون اتّصاف الماهيّة به فرع تحقّقها في نفسها، فالقاعدة على عمومها باقية، من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكليّة العقليّة، كما قد يحتاج إليه في الأحكام النقليّة عن تعارض الأدلّة». ثمّ أضاف قائلاً: «وهذا الذي أظهرناه إنّما جريانه على طريقة القوم من أنّ الماهيّة موجودة والوجود من عوارضها»[1].

وبعد ذلك أشار إلى جواب ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود، حيث قال: «وأمّا على طريقتنا فلا حاجة إليه ـ أي الجواب السابق ـ إذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها، بل إنّما الموجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بـ«الماهيّة» فهي أمرٌ متّحد مع الوجود ضرباً من الاتّحاد، ونسبة الوجود إليها على ضربٌ من الحكاية لا على الحقيقة»[2].

وقد أوضح الحكيم السبزواري هذا النحو من الاستدلال في تعليقته على منظومته قائلاً: «وهاهنا طريقة أخرى على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهي: أنّ مثل قولك: «الإنسان موجود» بمنزلة قولك: «هذا النحو من الوجود الحقيقي إنسان» وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت، والمثبت له هو الوجود الحقيقي، وهو ثابتٌ سابقاً على الماهيّة، لكن ثبوته ذاته، وكون المحمول ـ وهو الماهيّة ـ لا ثبوت نفسي له لا بأس به كما عرفت، وعلى أيّ تقدير لا يلزم التسلسل»[3].

وقد اختار هذا النحو من الاستدلال الطباطبائي أيضاً في كتابه «بداية الحكمة»

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) المصدر السابق: ص١٦ ـ ١٧.

(٣) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص١١٤.

حيث قال: «وعَرَض الوجود للماهيّة وثبوته لها ليس من قبيل العَرَض المقوليّ الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبلَه، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به، لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل لمكان أُنسه بالماهيّات يفترض الماهيّة موضوعةً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة الفرعيّة ـ أعني أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره توقّف ثبوته لها على ثبوتٍ آخر لها، وهلمّ جرّاً فيتسلسل»[1].

توضيح الجواب: إنّ ما نراه من القضايا التي يقع الوجود محمولاً فيها والماهيّات هي الموضوع، من قبيل قولنا: «الإنسان موجود» إنّما هو من عكس الحمل؛ إذ لمّا ثبت أنّ الوجود هو الأصيل والماهيّة أمرٌ اعتباري منتزع منه، فما لم يتحقّق وجود في الخارج لا يمكننا أن ننتزع أيّ ماهيّة من الماهيّات، وحينئذ لو أردنا أن نؤلّف قضيّة مطابقة للواقع الخارجي، فلابدّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهيّة هي المحمول.

إذن فقولنا: «الإنسان موجود، والشجر موجود، والحجر موجود» يرجع في حقيقته إلى العكس، بأن يُقال: «هذا الوجود الخارجيّ سنخ وجودٍ يُنتزع منه إنسان، وذاك الوجود يُنتزع منه شجر، وثالث يُنتزع منه حجر، وهكذا» فالاستعمال المألوف في القضايا الفلسفيّة ونحوها إنّما هو من عكس الحمل؛ ولذا قال في نهاية الحكمة: «إنّ المسائل فيها ـ أي الفلسفة الأولى ـ مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا:

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢١ ـ ٢٢.

(الواجب موجود) و(الممكن موجود) في معنى: الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً، وقولنا: الوجوب إمّا بالذات وإمّا بالغير، معناه: أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره»[1].

ولعلّ العكس في الحمل ـ كما تقدّم عن الطباطبائي ـ إنّما نشأ من أُنس الذهن بالماهيّات، فيفترض الذهن أنّ الماهيّات هي الموضوع ويُحمل الوجود عليها.

والحاصل: أنّ الإيمان بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة يقتضي أن يكون الوجود هو الموضوع في القضايا الفلسفيّة ونحوها، والماهيّات المنتزعة منه هي المحمولة عليه، وأمّا القول بأنّ الوجود محمول والماهيّة هي الموضوع، فهو إنّما ينسجم مع مباني أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، حيث يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ الماهيّة هي المتأصّلة في الخارج ويُنتزع منها الوجود.

وإذا كان الأمر كذلك فلا إشكال في جريان قاعدة الفرعيّة في المقام، بأن يُقال: إنّ ثبوت شيء «كالماهيّة» لشيء «كالوجود» فرع لثبوت المثبت له وهو الوجود، ومن الواضح أنّ الوجود متحقّق وثابت بذاته بناءً على أصالته، فتُحمل الماهيّة عليه ولا يرد محذور الدور أو التسلسل، لأنّ الوجود موجود بذاته، لا أنّه موجود بالماهيّة أو بشيء آخر كي تأتي قاعدة الفرعيّة، وهذا على خلاف الماهيّة فإنّها لا تتحقّق إلّا بالوجود، فلو كان الوجود هو المحمول عليها بحسب الحقيقة والواقع فإنّه يستلزم جريان قاعدة الفرعيّة ولزوم الدور أو التسلسل.

أجوبة القوم عن الإشكال

بعد أن أجاب صدر المتألّهين عن الإشكال، انتقل إلى استعراض بعض الأجوبة الأخرى التي ذكرها جملة من الفلاسفة والمتكلّمين، ثمّ قال في نهاية المطاف: «إلى غير ذلك من التعسّفات».

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٦.

ونحاول في ما يلي إيضاح تلك الأجوبة التي أشار إليها المصنّف، مع بيان ما يمكن أن يرد عليها من الإشكال.

الجواب الأول: التخصيص في قانون الفرعيّة

يعتمد هذا الجواب على الالتزام بالتخصيص في قانون الفرعيّة، بأن يُقال: إنّ قانون الفرعيّة مُخصّص بمثل القضايا التي يُحمل الوجود فيها على الماهيّة، فثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إلّا في صورة حمل الوجود على الماهيّة فإنّه لا يكون فرع ثبوت الماهيّة في الرتبة السابقة. وهذا القول هو المنسوب إلى الفخر الرازي، كما جاء ذلك في تعليقة الحكيم السبزواري على الأسفار، حيث قال: «التخصيص بما عدا الهليّات البسيطة قول الإمام الرازي»[1]، ولكنّنا رجعنا إلى الموضع الذي ذكره فلم نجد ما يدلّ على المقام، وإنّما وجدنا شيئاً آخر ينسجم مع ما ذكره صدر المتألّهين في جوابه الثاني، حيث قال في «المباحث المشرقيّة»: «لو كان التعيّن أمراً ثبوتيّاً زائداً على الماهيّة لكان له تعيّنٌ أيضاً، ولذلك التعيّن تعيّنٌ ثالث، فيلزم التسلسل».

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال قائلاً: «إنّ التعيّن إن كان له مفهومٌ وراء المفهوم من التعينيّة، فحينئذٍ يقتضي بأنّ مفهوم التعينيّة مقارنٌ لمفهوم آخر، وإلّا فيكون التعيّن تعيّناً لذاته، ويكون تعيّنه نفس ذاته لا زائداً عليه، ولا يلزم التسلسل»[2].

وهذا الكلام كما هو واضحٌ لا علاقة له بتخصيص قاعدة الفرعيّة.

ويرد عليه: استحالة التخصيص في القواعد العقليّة

إنّ الأحكام والقوانين تارةً تكون شرعيّة أو عقلائيّة وعرفيّة، وهي بصورةٍ عامّةٍ قابلةٌ للتخصيص والتقييد ونحو ذلك، وقد قيل في موردها: ما من عامٍّ إلّا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣ الحاشية رقم (٤).

(٢) **شرح المنظومة**، للسبزواري، علّق عليه آية الله حسن زاده آملي، نشر ناب، قم: ج٢ ص٣٩٦.

وقد خُصّ.

وأخرى تكون الأحكام والقوانين عقليّة، وهي غير قابلة للتخصيص أو التقييد أو نحو ذلك، لأنّه يؤدّي إلى بطلانها وفسادها، والسبب في ذلك أنّ نسبة الموضوع إلى المحمول في القضايا العقليّة التي يُطلب فيها اليقين المركّب ـ كما تقدّم ـ هي نسبة العلّة التامّة إلى معلولها، ومن الواضح أنّ العلّة التامّة كلّما تحقّقت فلابدّ أن يتحقّق المعلول، وذلك لأجل علاقة التلازم الضروريّة بين العلّة التامّة ومعلولها.

فمثلاً: قضيّة «اجتماع النقيضين ممتنع» من القوانين العقليّة، ولو قلنا إنّها مخصّصة في بعض الموارد، فهذا معناه بطلان هذا القانون من رأس، لأنّه يكشف عن عدم وجود العلاقة اللزوميّة والضروريّة بين الموضوع والمحمول، ويفتقد هذا القانون أيضاً في حال تخصيصه صفة اليقين المركّب والمضاعف المطلوب في القوانين والأحكام العقليّة.

وهذا ما أشار له صدر المتألّهين بقوله: «من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكلّية العقليّة، كما قد يحتاج إليه في الأحكام النقليّة»[1].

وحيث إنّ قانون الفرعيّة من القوانين العقليّة كما هو واضح، فلا يمكن القول بالتخصيص أو التقييد في هذا القانون.

الجواب الثاني: تبديل قانون الفرعيّة بالاستلزام

نُسب إلى المحقّق الدّواني القول بالاستلزام بدلاً من قانون الفرعيّة؛ قال: «الحقّ أنّ ثبوت شيء لشيء، مستلزمٌ لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهيّة مستلزمٌ لثبوت الماهيّة بنفس هذا الوجود، فلا إشكال»[2].

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) انظر: **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزّاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر

وهذا يعني أنّ المحقّق الدّواني يُنكر جريان قانون الفرعيّة في الهليّات المركّبة، أو يُنكر الاحتياج إليها على أقلّ تقدير، ويؤمن بجريان قانون الاستلزام في هذا النحو من القضايا، ومن الواضح أنّ الاستلزام لا يقتضي أن يكون للموضوع ثبوتٌ قبل ثبوت المحمول له، وإنّما يقتضي أن يكون الموضوع ثابتاً في ظرف ثبوت المحمول، أعمّ من أن يكون الموضوع ثابتاً بثبوتٍ قبل هذا الثبوت المحمول عليه، كما هو الحال في قولنا: «زيد قائم»، أو أنّه ثابتٌ بنفس هذا الثبوت المحمول على الموضوع، كما هو الحال في حمل الوجود على الماهيّة في المقام.

قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: «ورُبّما بُدّل باستلزام، والمبدّل هو المحقّق الدّواني، فقال: ثبوت شيء لشيء مستلزمٌ لثبوت المثبت له، أي: ولو بهذا الثبوت الثابت. فالاستلزام غير مستدعٍ لتقدّم المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة»[1] وذلك لأنّ الاستلزام يجتمع مع التقدّم والمعيّة كالمتضايفين.

ويرد عليه: قيام البرهان على قانون الفرعيّة

إنّ تبديل قانون الفرعيّة بالاستلزام يفتقر إلى الدليل، ولم يذكر المحقّق الدّواني أيّ دليل على ذلك، بل البرهان قائمٌ على جريان قانون الفرعيّة في الهليّات المركّبة؛ وذلك لأنّ مفاد الهليّة المركّبة هو مفاد كان الناقصة، أي ثبوت شيء لشيء واتّصاف شيء بشيء آخر، ومن الواضح أنّ أيّ وصف من الأوصاف تابع في عروضه لثبوت الموصوف ووجوده في الرتبة السابقة. ففي مثل قولنا: «زيد قائم» لا يمكن أن يعرض وصف القيام لزيد ما لم يكن زيدٌ ثابتاً وموجوداً في رتبة أسبق من عروض القيام عليه، والسبب في ذلك هو أنّ الموضوع والموصوف في الهليّات المركّبة بمنزلة العلّة لعروض الوصف عليه وخصوصاً في

أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ: ج١ ص١٦٥.

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١١٤.

القضايا العقليّة، ولا ريب أنّ العلّة متقدّمة في الوجود على معلولها تقدّماً رُتبيّاً، وهذا هو مضمون قانون الفرعيّة القائل: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». فمع التسليم بأنّ حمل الوجود على الماهيّة من مصاديق الهليّات المركّبة، لابدّ أن يجري فيه قانون الفرعيّة، لأنّ ثبوت الوصف والعرض (الذي هو بمنزلة المعلول) للموضوع الموصوف (الذي هو بمنزلة العلّة) فرعٌ لثبوت ذلك الموضوع في الرتبة السابقة.

وعليه، فإن كان مراد المحقّق الدّواني: أنّ حمل الوجود على الماهيّة من مصاديق «ثبوت شيء لشيء» ومع ذلك لا نحتاج إلى قانون الفرعيّة، وإنّما يكفي الاستلزام بدلاً عنه، فهو واضح البطلان؛ لأنّ جريان القانون يقتضي الثبوت في الرتبة السابقة، ولا يكفي الاستلزام.

وإن كان مراده أنّ حمل الوجود على الماهيّة، مع كونه من مصاديق الهليّات المركّبة، ليس من مصاديق قانون الفرعيّة، وإنّما له حكمه الخاصّ به، فيكفي فيه الاستلزام، فهو منافٍ لما ذكرناه من قيام البرهان على جريان قانون الفرعيّة في الهليّات المركّبة.

ويضاف إلى ذلك أيضاً: أنّ ما ذكره الدّواني ليس جواباً عن الإشكال، بل هو إقرارٌ به، ومن هنا حاول أن يبدّل قانون الفرعيّة بالاستلزام.

الجواب الثالث: الخروج التخصّصي عن القانون بناءً على أصالة الماهيّة

نُسب هذا الجواب إلى السيّد المدقّق مير صدر الدِّين الدشتكي[1]، وقد أشار

---

(١) هو العلّامة السيّد صدر الدِّين محمّد الحسيني الدشتكي الشيرازي المدقّق المحقّق في العقليّات، وهو المدعوّ بصدر الحقيقة وصدر العلماء والحكماء، والمولود صبيحة الاثنين ثاني شعبان سنة ٨٢٨ هـ، والذي قتلته طائفة (تركمان) صبيحة الجمعة ثاني عشر شهر رمضان سنة ٩٠٣هـ ببلدة شيراز، وقبره بباب المدرسة المنصوريّة في تلك البلدة معروف

صدر المتألّهين إلى جوابه قائلاً: «وتارةً يُنكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً، بل يقولون: إنّ الماهيّة لها اتّحادٌ بمفهوم الموجود، وهو أمرٌ بسيط كسائر المشتقّات، يُعبَّر عنه بالفارسيّة بـ(هست) ومرادفاته، وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج».

توضيح الجواب: إنّ إشكال الدور أو التسلسل إنّما يكون وارداً فيما لو كان للوجود المحمول نحو ثبوتٍ وتحقّق، فعندها يلزم ثبوت شيء وهو «الوجود» لشيء وهو «الماهيّة»، ولكنّنا نقول: إنّ الوجود لا تحقّق له لا خارجاً ولا ذهناً، فلا ثبوت له حتّى يلزم ثبوت شيء لشيء.

بعبارة أخرى: إنّ قولنا: «الإنسان موجود» ليس من مصاديق ثبوت شيء لشيء، فالمقام خارج تخصّصاً عن قانون الفرعيّة، وهذا نظير ما ذكره صدر المتألّهين في جوابه الثاني عن الإشكال، ولكن ما أجاب به السيّد الدشتكي مبنيٌّ على أصالة الماهيّة، وما أجاب به المصنّف مبنيٌّ على أصالة الوجود، فيكون الجواب على أصالة الوجود من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى أصالة الماهيّة من باب السالبة بانتفاء المحمول.

وقد أشار إلى هذا البيان الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «وهو نظير قول المصنّف ـ أي في جوابه الثاني ـ باتّحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع وجوده الخاصّ الحقيقي؛ إذ ليس نفسه ما يُحاذيه، فالسيّد عكس الأمر؛ إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه»[1].

وقال أيضاً في شرح منظومته: «وكما نحن نقول: الماهيّة لمّا لم يكن لها ما

يُزار إلى الآن، وله تآليف وآثار شهيرة. (انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، آغا بزرگ الطهراني: ج١ ص١٠٨).

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣، الحاشية رقم (٤).

يحاذيها بذاتها، كانت متّحدةً مع الوجود، ولو كان شيءٌ يحاذيها لم تكن متّحدةً بل منضمّةٌ إلى الوجود، فاتّحادها من لا متحصّليتها بذاتها، يقول هو: لّما لم يكن للوجود فرد لا خارجاً ولا ذهناً، فلا حيثيّة تقييديّة خارجيّة ولا ذهنيّة في الماهيّة، بل مناط الموجوديّة اتّحاد الماهيّة مع مفهوم الوجود»[1].

إذن لا مجال لجريان قانون الفرعيّة في المقام كي يلزم الإشكال.

ثمّ إنّ السيّد المدقّق حاول أن يجيب في العبارة المنسوبة إليه عن إشكالٍ مقدّر، حاصله: أنّ قولك: الوجود لا تحقّق له لا خارجاً ولا ذهناً خلاف الوجدان، وذلك لأنّنا نحمل الموجوديّة على الماهيّات فنقول مثلاً: «الإنسان موجود» ومن الواضح أنّ لفظ «الموجود» من المشتقّات فيدلّ على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، أي: ما له وجود، إذن فكيف يُقال: إنّ الوجود لا تحقّق له لا في خارج ولا في ذهن؟

إلّا أنّ هذا الإشكال غير وارد كما يقول السيّد المدقّق، وذلك لأنّ لفظ «موجود» وإن كان من المشتقّات، إلّا أنّ المشتقّ من المعاني البسيطة غير المركّبة من الذات والمبدأ. فلفظ «الموجود» يدلّ على معنىً بسيطٍ غير مركّب، ويُقابله في اللغة الفارسيّة لفظ «هست» أي أصل التحقّق والثبوت، ولا يتضمّن المبدأ وهو «الوجود» لا في الخارج ولا في الذهن. فالقائل بأصالة الماهيّة عندما يقول: «الإنسان موجود» ليس مراده: أنّ الإنسان شيء ثبت له الوجود، وإنّما مراده أنّ الماهيّة متحقّقة في الواقع الخارجي، وأمّا مفهوم الوجود فليس له فردٌ ولا مصداقٌ في الخارج ولا في الذهن، فلا توجد حيثيّة تقييديّة خارجيّة ولا ذهنيّة في الماهيّة كي تجري قاعدة الفرعيّة، والماهيّة في الخارج هي المحكيّة بلفظ «الموجوديّة» بنحو الإطلاق وبلا حيثيّة تقييديّة؛ فمناط الموجوديّة هو اتّحاد الماهيّة مع مفهوم الموجود[2].

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص١١٥.

(٢) ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ «الموجوديّة» غير «الوجود»، فإنّ المراد من الموجوديّة هو

ويرد عليه: بطلان القول بأصالة الماهيّة

إنّ هذا الجواب وإن كان تامّاً بناءً على أصالة الماهيّة، وهو ينسجم مع ما يُعرف عن السيّد الدشتكي من تصلّبه في أصالة الماهيّة، ولكنّه لا ينسجم مع ما أثبته صدر المتألّهين من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وقد حاول الحكيم السبزواري أن يذكر جملة من الإشكالات واللوازم الفاسدة التي تترتّب على ما ذكره السيّد الدشتكي، حيث قال: «ويرد على قوله: «الماهيّة متّحدة مع مفهوم الموجود» أنّه يكون حمل الموجود على الماهيّة حملاً أوّليّاً لا حملاً شايعاً، وهو ظاهر البطلان. وأيضاً يلزم كون الماهيّة الإمكانيّة واجبة الوجود، لأنّ مفهوم الموجود لا يحاذيه شيء في المصداق إلّا نفس الماهيّة، وهذا انقلاب، لأنّ الماهيّة التي لا علاقة بينها وبين مفهوم الموجود كيف صارت مصداقاً لمفهوم الموجود خاصّة؟

إن قلت: هو يقول: إنّ الماهيّة بجعل الجاعل هكذا.

قلت: الكلام في الجعل أنّه إذا لم يكن للوجود فردٌ خارجيّ ولا ذهنيّ، فلا قيام خارجيّ ولا قيام عقليّ له بها، فكيف تُجعل نفس الماهيّة ونفسها هي التي لا موجودة ولا معدومة؟ فكيف تتّحد مع مفهوم الموجود أو يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجوداً؟ فذاك مثل هذا، وبالجملة هو يُفني الوجود والموجود في الماهيّة، وإنّه لظلمٌ عظيم»[1].

أصل الواقعيّة والتحقّق، أعمّ من كون تلك الواقعيّة مصداقاً بالذات للماهيّة أو للوجود، وأمّا لفظ «الوجود» فهو يُطلق على ما يُقابل الماهيّة، والقائلون بأصالة الماهيّة إنّما ينكرون ثبوت «الوجود» في الخارج، ولا يُنكرون أصل التحقّق والموجوديّة، لأنّ مرجعه إلى السفسطة وإنكار الواقعيّة.

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق، الحاشية على الشرح: ص١١٥.

أضواء على النصّ

• قوله قدس سره: **(في أنّ للوجود حقيقة عينيّة)**.

مراده من الوجود هو الوجود العامّ البديهيّ.

• قوله قدس سره: **(كما أنّ البياض...)**.

هذا المثال الذي ذكره المصنّف من باب تقريب المعقول بالمحسوس، وإلّا فإنّ عروض الوجود على الماهيّات ليس كعروض البياض على الجسم كما تقدّم في الأبحاث السابقة؛ ولذا قيل: إنّ المثال يُقرّب الفكرة من جهةٍ خاصّة، ويُبعّدها من جهات أخرى، ومن هنا يجب التركيز على جهة المماثلة والتقريب، وعدم الانسياق مع الجهات الأخرى المبعّدة.

• قوله قدس سره: **(أولى بكونه أبيض)**.

هذه هي الأولويّة العقليّة التعيينيّة، وليست هي أولويّة عرفيّة، لأنّ العرف لا يرى أنّ اتّصاف البياض بالأبيضيّة في المقام أولى من اتّصاف سائر الأجسام بذلك، فهو يقبل اتّصاف الأجسام بالأبيضيّة كما في قولنا: «الجسم أبيض»، ولا يقبل أن يُقال: «البياض أبيض» أو «العلم عالم» أو «العدل عادل» ونحو ذلك من الأمثلة.

• قوله قدس سره: **(وسائر الأشياء غير الوجود)**.

المراد من سائر الأشياء غير الوجود هي الماهيّات.

• قوله قدس سره: **(بل بالوجودات العارضة لها)**.

المراد من العروض هنا: العروض في عالم الذهن، وليس المراد: أنّ الوجود يعرض على الماهيّات في الواقع الخارجي. وهذه هي جهة الاختلاف بين المقام وبين عروض البياض على الأجسام؛ فإنّ الجسم يتّصف بالأبيضيّة في الواقع الخارجي. ولعلّ الانسياق مع هذا النحو من المثال هو الذي أدّى بالمعتزلة إلى

الإيمان بالثابتات الأزليّة، وهي الماهيّات قبل عروض الوجود عليها، وهو من خلط أحكام نفس الأمر بأحكام الخارج.

• قوله ﭬ: (**وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود...**).

هذه عبارة أخرى لتوضيح البيان السابق، ولا تتضمّن بياناً جديداً لإثبات أصالة الوجود.

ولكن الشيخ جوادي الآملي حاول في شرحه للأسفار أن يجعل هذه العبارة بياناً جديداً لإثبات أصالة الوجود، وقد ذكر أنّ هذا البيان الثاني أدقّ وأعمق من البيان الأوّل في العبارة السابقة، حيث قال: «إذن فالوجود موجودٌ بذاته، وسائر الأشياء الأخرى موجودةٌ بالتبع أو بالعرض؛ لمصاحبتها للوجود، بل ببيان أدقّ: إنّ هذه الأشياء موجودة بالمجاز، لأنّ العلاقة بين الوجود والماهيّات ليست من قبيل العلاقة بين أمرين متحرّكين، يقبل أحدهما الاتّصاف بالحركة تبعاً للآخر، وكذا ليست من قبيل علاقة الجسم مع البياض، لأنّه في هذه الحالة يكون الجسم متّصفاً بالأبيضيّة اتّصافاً حقيقيّاً بواسطة عروض البياض عليه. وإنّما العلاقة بينهما كالعلاقة بين المضاف الحقيقي مع المضافات المشهوريّة، أو كعلاقة الجريان مع النهر»[١].

وهذا يعني: أنّ صدر المتألّهين كان في عبارته السابقة بصدد إثبات: أنّ الوجود أولى بالموجوديّة من غيره، وأنّ سائر الماهيّات موجودة بوجود حقيقيّ في الخارج تبعاً لمصاحبتها للوجود، أي: إنّ للماهيّات ما بإزاء حقيقيّ في الواقع الخارجيّ ولكنّه تابع للوجود، وذلك من قبيل حركة المفتاح التابعة في تحقّقها لحركة اليد في قولنا: «حرّكت يدي فتحرّك المفتاح»، فإنّ نسبة الحركة إلى المفتاح من نسبة الشيء إلى ما هو له، ولكنّها تابعةٌ لثبوت حركة اليد في الرتبة السابقة.

---

(١) **رحيق مختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٧ ـ ٢٩٨، العبارة مترجمة عن النسخة الفارسيّة.

وأمّا في هذه العبارة الأخرى فإنّ صدر المتألّهين يحاول أن يثبت فيها: أنّ الوجود أولى بالموجوديّة من غيره، وأنّ الماهيّات ليست موجودة في الخارج إلّا بالعرض والمجاز، أي: إنّ الماهيّات ليس لها ما بإزاء حقيقيّ في الواقع الخارجي، واتّصافها بالوجود من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك من قبيل عروض الجريان على النهر في قولنا: «النهر يجري» فإنّه من سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، إذ إنّ الجريان ثابتٌ بحسب الحقيقة والواقع إلى الماء، وليست نسبته إلى النهر إلّا نسبة مجازيّة بالمجاز العقلي.

وقد استفاد الشيخ جوادي الآملي هذا التفصيل في البيان من الأمثلة التي ذكرها صدر المتألّهين في العبارتين، فإنّه قد جعل في العبارة الأولى عروض الوجود على الماهيّات، من قبيل عروض البياض على سائر الأجسام، فكما أنّ الأجسام تتّصف في الخارج بالأبيضيّه اتّصافاً حقيقيّاً بواسطة وبتبع عروض البياض عليها، كذلك الماهيّات تتّصف بالموجوديّة اتّصافاً حقيقيّاً بواسطة وبتبع عروض الوجود عليها.

وأمّا في العبارة الثانية، فإنّه قد جعل عروض الوجود على الماهيّات من قبيل عروض الإضافة على المضاف المشهوريّ، فكما أنّ عروض الإضافة على المضاف المشهوريّ ليس حقيقيّاً، وإنّما هو من المجاز العقلي ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كذلك الماهيّات تتّصف بالموجوديّة اتّصافاً مجازيّاً عقليّاً، أي من سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وقد قال الشيخ جوادي الآملي: إنّ كلا البيانين صحيح، ولكن البيان الأوّل دقيق والبيان الثاني أدقّ وأعمق منه.

ولكنّنا نرى أنّ كلتا العبارتين تحكيان مضموناً واحداً، وهو أنّ الوجود هو الأصيل والموجود في الواقع الخارجي، والماهيّات أمورٌ اعتباريّة غير متأصّلة ولا موجودة في الخارج العينيّ، وأمّا عروض الموجوديّة عليها فهو عروضٌ مجازيّ،

من قبيل: حمل الجريان على النهر في المثال المتقدّم.

وأمّا إذا كان مُراد صدر المتألّهين من عبارته الأولى: أنّ الماهيّات موجودة في الخارج بوجودٍ حقيقيّ بواسطة عروض الوجود عليها، فلا شكّ أنّه بيانٌ خاطئ وليس دقيقاً.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(لا ما يعرض له من الجوهر والكم والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك)**.

هذا البيان من اللفّ والنشر المرتّب، فالأب: هو الجوهر، والمساوي: هو الكمّ، والمشابه: هو الكيف.

•. قوله ﴿قدس سره﴾: **(وأمّا ما تمسّك به شيخ الإشراق في نفي تحقّق الوجود)**.

سيأتي منّا لاحقاً التشكيك في هذه النسبة.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(وكلّ موجود له وجود)**.

وذلك باعتبار أنّ العرف وأهل اللغة يُطلقون لفظ «الموجود» ويريدون به ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق وهو الوجود.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(فلقائل أن يقول: إنّ الوجود ليس بموجود)**.

هذا هو الجواب الأوّل الذي ذكره صدر المتألّهين لدفع إشكال شيخ الإشراق، وهو يعتمد أيضاً على ما يفهمه العرف واللغة من لفظ «الموجود»، فلا يُقال: «الوجود موجود» كما لا يُقال في العرف: «البياض أبيض» أو «العلم عالم».

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(وكونه معدوماً بهذا المعنى)**.

هذا جوابٌ عن إشكال مُقدَّر، وقد تقدّم تقريره سابقاً، وقوله: (بهذا المعنى) أي: إنّه ليس موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(لا يوجب اتّصاف الشيء)**.

مراده من الشيء هنا: هو الوجود، وقوله: (عند صدقه عليه) أي: عند

صدق المعدوم على الوجود.

• قوله قدس سره: (**أو نقول: الوجود موجود**).

هذا هو الصحيح في ضبط العبارة، وليس ما هو موجود في النسخة المتداولة، حيث جاء التعبير فيها بلفظ: «أو يقول»، وهذا هو الجواب الثاني، وهو الجواب العلميّ التحقيقيّ.

• قوله قدس سره: (**بل هو الموجود من حيث هو وجود**).

هذا هو الصحيح، وليس ما هو موجود في النسخ المتداولة.

• قوله قدس سره: (**والذي يكون لغيره منه**).

أي: إنّ الذي يكون لغير الوجود ـ وهي الماهيّات ـ من الوجود.

• قوله قدس سره: (**يكون له في ذاته وهو نفس ذاته**).

أي: إنّ ذلك الوجود الذي يكون للماهيّات وهو زائد على ذاتها، يكون للوجود في ذاته، وذلك الوجود المحمول هو نفس ذات الوجود المحمول عليه.

• قوله قدس سره: (**فإن قيل**).

القائل هو شيخ الإشراق السهروردي[1].

• قوله قدس سره: (**أنّه مقتضى ذاته**).

إنّ هذا التعبير لا يخلو من مسامحة؛ وذلك لأنّنا لو قلنا إنّ الوجود مقتضى ذات الواجب بذاته، فإنّ معناه أنّ هناك «مُقتضٍ» و«مُقتضى» والأوّل هو الذي أعطى الوجود للثاني، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فالمراد من هذه العبارة هو أنّ واجب الوجود لا يحتاج في اتّصافه بالوجود إلى حيثيّة تعليليّة.

• قوله قدس سره: (**من غير احتياج إلى فاعل وقابل**).

أي من غير احتياج إلى حيثيّة تعليليّة ولا إلى حيثيّة تقييديّة.

---

(١) في كتابه **حكمة الإشراق**: ص١٨٤.

• قوله قدس سره: (**فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود**).

المراد من تأثير الفاعل هي الحيثيّة التعليليّة، والمراد من اتّصافه بالوجود هي الحيثيّة التقييديّة.

• قوله قدس سره: (**وبذلك يندفع ما قيل**).

القائل أيضاً هو شيخ الإشراق[1].

• قوله قدس سره: (**وقد يعقل من ذلك: أنّ ماهيّته مثلاً هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر**).

الصحيح في العبارة أن تكون بهذا النحو: «وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّةً ما هي إنسان ـ مثلاً ـ أو جوهر آخر من الجواهر».

• قوله قدس سره: (**وذلك الإنسان هو واجب الوجود**).

المراد من وجوب الوجود هنا هو وجوب الوجود بالغير.

• قوله قدس سره: (**وإلاّ لكان العرض العامّ**).

مراده في هذه العبارة: العرضيّ العامّ الذي فيه قابليّة الحمل، من قبيل: «الضاحك» و«الناطق»، وليس مراده ذات العرض العامّ الذي ليس فيه قابليّة الحمل، من قبيل: «الضحك» و«النطق» فإنّها ليست من المشتقّات، بل هي المبادئ.

• قوله قدس سره: (**فذكر الشيء في تفسير المشتقّات**).

هذا جواب عن إشكال مُقدَّر، وقد تقدّم تقريره في الأبحاث السابقة.

• قوله قدس سره: (**لما اتّصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات أو المراتب**).

المراد من الماهيّات هنا هي الماهيّات بالمعنى الأخصّ، والتخالف في الذوات والمراتب إنّما يعود إلى اللوازم لا إلى الماهيّات؛ إذ لا يوجد تشكيك في الماهيّات كي تكون متخالفة المراتب.

---

(١) المصدر السابق.

ويريد بقوله (المتخالفة الذوات أو المراتب) الإشارة إلى الاختلاف في المباني، فإنّ المدرسة المشّائيّة قائلة بالتباين بين الوجودات، فهي متخالفة الذوات، وأمّا بناءً على مذهب الحكمة المتعالية فالوجودات متخالفة المراتب، وذلك لأجل الإيمان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود مع كونه حقيقة واحدة بسيطة.

• قوله قدّس سرّه: **(أو من لوازم مراتب الماهيّة)**.

والمراد من الماهيّة في هذا الموضع وما بعده هي الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أي ما به الشيء هو هو.

• قوله قدّس سرّه: **(بكون الوجود ذا فرد)**.

أي: إنّه هو الأصيل دون الماهيّة.

• قوله قدّس سرّه: **(والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة)**.

لقد تبيّن ممّا تقدّم: أنّ السيّد صدر الدِّين الدشتكي لم يغفل عن هذه الدقيقة، بل كان مُلتفتاً إليها وقد أدرجها في جوابه عن الإشكال، ولكن بما ينسجم مع مباني أصالة الماهيّة.

إشارات وتنبيهات الفصل الرابع

(١) نظريّتنا في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

(٢) الشواهد والأدلّة على التفسير الأول

(٣) مناقشة الوجوه والشواهد على التفسير الثاني

(٤) أدلّة أصالة الوجود

(٥) النتائج المترتّبة على نظريّة أصالة الوجود

التنبيه الأول

نظريّتنا في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

نعتقد أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهجيّةً كثيرة عند تحقيقهم لهذه المسألة كما سوف يتّضح، ولعلّ الذي أوقعهم في تلك الأخطاء عدمُ تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأوّل: إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامّة، وذلك في قبال المنكرين لهذه الحقيقة، الذين يدّعون أنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ انتزاعيّ، كما هو منسوب لشيخ الإشراق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظريّة أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة بعد الاعتقاد بثبوتها، فالبحث في هذا المقام يبتني على الإيمان بمضمون ما تمّ إثباته في المقام الأوّل، وهو القول بأصالة الوجود.

وقد أهمل أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأوّل، وافترضوا أنّ مجرّد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامّة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقّق في الواقع العينيّ دون الماهيّة، وأنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ لا تحقّق له في الخارج، بمعنى كونها حدّ الوجود ومنتهاه العدمي، مع أنّ هذه الرؤية تمثّل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظريّة الأصالة والاعتبار كما سوف يتبيّن في البحوث اللاحقة.

ونحاول في ما يلي أن نستعرض تلك النظريّة من خلال البحث والتحقيق في كلا المقامين:

المقام الأوّل: إثبات أصالة الوجود

سوف نوضّح في الأبحاث اللاحقة عند بيان الصحيح في معنى الأصالة والاعتبار: أنّ معنى الأصيل هو المتحقّق بالذات في الواقع العينيّ، من دون احتياج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى الحيثيّة التقييديّة، كما أنّ المراد من الاعتباري هو الذي يفتقر في تحقّقه عيناً إلى الحيثيّة التقييديّة، ولا يتّصف بالموجوديّة إلّا بواسطة شيء آخر.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا المعنى من الأصالة والاعتبار بقوله: «ومعنى تحقّق الوجود بنفسه: أنّه إذا حصل إمّا بذاته ـ كما في الواجب ـ أو بفاعل، لم يفتقر تحقّقه إلى وجودٍ آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»[١].

بناءً على هذا التصوّر الصحيح في معنى الأصالة والاعتبار، لا يبقى أيّ مجال للشكّ في كون الأصالة للوجود؛ وذلك للأمور التالية:

الأمر الأوّل: أدلّة أصالة الوجود

إنّ الأدلّة السابقة التي أقامها صدر المتألّهين لا إشكال في تماميّتها، وهي تثبت بوضوح مبدأ أصالة الوجود، وأنّه المتحقِّق بالذات في الواقع الخارجي، وكذلك توجد أدلّة وبراهين أخرى في هذا المجال، ذكرها صدر المتألّهين ومن جاء بعده من الحكماء ـ ستأتي الإشارة إليها في تنبيهٍ لاحق[٢]ـ وهي بمجموعها تثبت

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٠ ـ ٤١.

(٢) سوف نستعرض في تنبيهٍ لاحقٍ الأدلّة على أصالة الوجود بشيءٍ من التفصيل، وإنّما أخّرنا هذا التنبيه مع ارتباطه بالمقام الأوّل من البحث، باعتبار أنّ تقييم الأدلّة المذكورة في هذا المجال يتوقّف على معرفة تفسيرات وقراءات أصالة الوجود في المقام الثاني من البحث، فإنّنا إذا وقفنا على التفسيرات المتعدّدة والمختلفة لأصالة الوجود واعتباريّة

الأصالة للوجود في المستوى الأوّل من البحث، أي في قِبال المنكرين لذلك، كما هو منسوبٌ لشيخ الإشراق السهروردي.

الأمر الثاني: عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة

بناءً على ما قدّمناه ـ ويأتي أيضاً ـ في معنى الأصالة والاعتبار، يتّضح: أنّ القول بأصالة الماهيّة أمرٌ غير معقول؛ لأنّنا لا نستطيع أن نتصوّر أنّ الماهيّة أصيلة ومتحقّقة في الخارج بنفس ذاتها بلا احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، إذ إنّ الماهيّة لا تتأصّل في الخارج إلّا بإضافة التحقّق والثبوت إليها.

بيان ذلك: أنّ النزاع المزعوم في هذه المسألة يدور بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، أمّا القول بأصالة الوجود فهو فرضٌ ممكن ومعقول من الناحية التصوّريّة، وهذا ما أوضحه صدر المتألّهين وأثبته في جوابه عن الإشكال الأوّل لشيخ الإشراق، حيث أثبت ـ كما تقدّم ـ معقوليّة كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون حاجة إلى حيثيّةٍ تقييديّة، كما هو الحال في مثال حمل الأبيضيّة على البياض.

وأمّا القول بأصالة الماهيّة فهو فرضٌ غير معقول من الناحية التصوّريّة، وذلك لأنّ معنى أصالتها هو تحقّقها وثبوتها في الخارج بنفس ذاتها وبلا احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، وهذا المعنى من الأصالة إن كان المراد منه أنّ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي تقتضي التحقّق والثبوت في الواقع الخارجي، فإنّه باطل بالضرورة؛ لأنّ الماهيّة من حيث هي ـ عند الجميع ـ ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولم يُخالف في اعتباريّتها بهذا المعنى أحدٌ من الفلاسفة والحكماء.

وإن كان المراد من ذلك: أنّ الماهيّة أصيلة إذا أُضيف لها التحقّق والثبوت،

الماهيّة، يمكننا حينئذ أن نتعرّف على مقدار ما يدلّ عليه الدليل من الأصالة والاعتبار، وأنّه يدلّ على أيّ واحد من التفسيرات المطروحة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؟

فهذا معناه: أنّ الماهيّة موجودة بإضافة الوجود إليها، لأنّ التحقّق والثبوت والوجود من الأمور المترادفة، فيعود القول بأصالة الماهيّة إلى القول بأصالة الوجود، إذ إنّ الماهيّة ـ في ضوء هذا البيان ـ لا تستغني عن الحيثيّة التقييديّة، لأنّها لا تتّصف بالموجوديّة إلّا بواسطة عروض الوجود والتحقّق عليها، وأمّا الوجود فهو موجود بنفس ذاته، وهذا هو معنى أصالته واعتباريّة الماهيّة، وأمّا أصالة الماهيّة بمعنى استغنائها في ذاتها عن الحيثيّة التقييديّة فهو أمرٌ غير معقول.

ومن هنا نجد أنّ جملة من الأدلّة والبيانات التي أوردها صدر المتألّهين ومن جاء بعده من الحكماء لإثبات أنّ الوجود هو الأصيل دون الماهيّة، إنّما ذُكرت انطلاقاً من هذه النقطة، وهي عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة، وهذا ما نراه واضحاً في مضمون الدليل الرابع الذي ساقه صدر المتألّهين لإثبات أصالة الوجود في رسالته المسمّاة بـ(المشاعر)، فإنّه استدلّ على ذلك عن طريق ما ذكرناه من عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة، حيث قال: «إنّ الماهيّة إذا اعتُبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيّة في ذاتها موجودة فكيف يتحقّق هاهنا موجود، فلا تكون الماهيّة موجودة»[1].

وإلى هذا النحو من الاستدلال أشار الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال:

كيف وبالكون عن استواء   قد خرجت قاطبة الأشياء

وقال في توضيح ذلك: «إنّه باتّفاق الفريقين: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٣.

اعتباريّاً، فما المُخرج لها عن الاستواء؟ وبِمَ صارت مستحقّةً لحمل موجود؟ فإنّ ضَمّ معدومٍ إلى معدوم لا يصير مناط الموجوديّة»[١].

وقال الطباطبائي في هذا المجال في كتابه (بداية الحكمة): «إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود ـ بحيث تترتّب عليها الآثار ـ بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصيل»[٢].

وقال أيضاً في (نهاية الحكمة): «وأمّا الماهيّة فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعيّة، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنّما تتأصّل بعرض الوجود»[٣].

وقال في موضع آخر من الكتاب المذكور: «فتبيّن بما تقدّم: فساد القول بأصالة الماهيّة، كما نُسب إلى الإشراقيّين، فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود، وإن كانت في حدّ ذاتها اعتباريّة، والوجود المنتزع عنها اعتباريّاً.

ويردّه: أنّ صيرورة الماهيّة الاعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباري أصيلة ذات حقيقة عينيّة، انقلابٌ ضروريّ الاستحالة»[٤].

وما نراه في مثل هذه الطريقة من الاستدلال، أنّها تعتمد على أساس عدم إمكان تصوير القول بأصالة الماهيّة؛ وذلك لأنّ الماهيّة تستند في أصالتها ـ لو كانت هي الأصيلة ـ إلى فرض استغنائها عن الحيثيّة التقييديّة، وهو أمرٌ غير

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص١٢ ـ ١٣.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

(٤) المصدر السابق: ص١١.

معقول؛ إذ لا يمكن أن تُحمل الموجوديّة على الماهيّات ما لم تتّصف تلك الماهيّات بالتحقّق والوجود، فالوجود حيثيّة تقييديّة وواسطة في عروض الموجوديّة على الماهيّة، واحتياج الماهيّة إلى ذلك هو المقصود من اعتباريّتها ـ كما سيأتي ـ في قبال القول بأصالة الوجود.

والذي يتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا يوجد تصويرٌ صحيح ومعقول للقول بأصالة الماهيّة، فلا يُعقل حصول النزاع في أصل هذه المسألة، كي يقع البحث في الأقوال المتنازع عليها بين الحكماء.

ولعلّ ما ذكرناه هو السبب الأساس في عدم طرح الأعلام لهذه المسألة قبل زمان صدر المتألّهين؛ وذلك لأنّهم لم يتعقّلوا قولاً ثانياً في المسألة قبال القول بأصالة الوجود، فلم تكن لديهم حاجةٌ للبحث في إثبات أصالة الوجود أو الماهيّة.

الأمر الثالث: بداهة القول بأصالة الوجود

إنّ مسألة أصالة الوجود ـ كما سوف يأتي توضيحه أكثر في المقام الثاني ـ من البديهيّات الأوّليّة المستغنية عن البرهنة والاستدلال، والتي يكون تصوّر الموضوع والمحمول فيها مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدقها.

توضيح ذلك: أنّ كلّ مفهوم من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حُمل عليه الوجود أو حُمل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، لا يلزم منه أيّ نحو من أنحاء التنافي والتناقض، فلو قلنا مثلاً: «الإنسان موجود» أو قلنا: «الإنسان معدوم» فإنّه لا يلزم أيّ تناقض في قولنا هذا، لأنّ «الإنسان» من حيث هو «إنسان» لا بشرط من حيث الوجود والعدم، فإذا كانت علّته التامّة متحقّقة فإنّه يُحمل عليه مفهوم الوجود، وإن لم تكن علّته متحقّقة فيحمل عليه مفهوم العدم، وهذا معناه أنّ الماهيّات بالمعنى الأخصّ أو بالمعنى الخاصّ(١) ليست ـ في

---

(١) سيأتي في مقدّمات المقام الثاني من البحث، أنّ للماهيّة ثلاثة معانٍ، أحدها: الماهيّة بالمعنى

ذاتها ومن حيث هي إلّا هي ـ موجودة ولا معدومة، ولكي يحمل عليها التحقّق والوجود فإنّها تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة، فالماهيّة بقيد الوجود موجودة، وهذا هو معنى اعتباريّتها؛ إذ الاعتباري ـ كما ذكرنا ـ هو الذي تُحمل عليه الموجوديّة مع توسّط الحيثيّة التقييديّة، وليست هي في المقام إلّا الوجود.

وأمّا مفهوم الوجود فحمل العدم عليه بلحاظ الواقع الخارجيّ مستحيل، ولا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلّا الموجوديّة، وإذا تحقّق في الخارج فإنّ تحقّقه بذاته من دون احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، وهذا هو معنى أصالته، فالوجود أصيل بمعنى أنّه موجود بذاته بلا حيثيّة تقييديّة، والماهيّة اعتباريّة بمعنى أنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقييديّة لحمل الموجوديّة عليها، وهذا حكمٌ بديهيّ لا يحتاج التصديق به إلّا إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها.

ولعلّ العبارة المشهورة عن بهمنيار في كتابه (التحصيل) تشير إلى ما ذكرناه، حيث قال: «وبالجملة، فالوجود حقيقته: أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»[1]، فإنّ استغرابه هذا يشير إلى بداهة كون الوجود في الأعيان.

وقال في عبارةٍ سابقة: «فالوجود الذي هو الكون في الأعيان وأنّه في الأعيان، ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كونٍ آخر في الأعيان يقترن به، فإنّ ما به يصير الشيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان»[1].

الأعمّ، وهي: ما به الشيء هو هو، وهذه خارجةٌ عن محلّ الكلام بالاتّفاق، وثانيها: الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهي: ما يمتاز به الشيء عن غيره، والمعروف بين متأخّري الحكماء أنّ هذا المعنى للماهيّة هو المتنازع على أصالته أو اعتباريّته، وثالثها: الماهيّة بالمعنى الخاصّ، وتُطلق على كلّ ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، فهي بهذا المعنى تشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفيّة كافّة غير مفهوم الوجود والعدم، ونعتقد أنّ الماهيّة بهذا المعنى هي المتنازع في أصالتها أو اعتباريّتها.

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٦.

فإنّ عبارته هذه صريحةٌ في بداهة موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان، وأمّا الأشياء الأخرى وهي الماهيّات، فهي موجودةٌ به على نحو الحيثيّة التقييديّة.

وقد أشار إلى ما ذكرناه من البداهة صدر المتألّهين في كتابه المشاعر، حيث قال: «فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقةٍ إلى حقيقةٍ أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيّات ـ به في الأعيان، لا بنفسها»[١].

وممّن صرّح أيضاً ببداهة القول بأصالة الوجود، الحكيم محمّد رفيع بير زاده حيث قال: «وأمّا قول القائلين بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ، قولٌ بيِّن البطلان، ولا يحتاج من كانت له فطرةٌ سليمةٌ في التصديق ببطلانه إلى برهان»[٢].

وقال في هذا المجال أيضاً الفيض الكاشاني في كتابه (أصول المعارف): «فقد ثبت أنّ الأصل في التحقّق، والحقيق بالتأصّل: هو الوجود لا غير، وما أحسن ما قيل: إنّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأنّ الماهيّة...»[٣].

فهو يعتقد أنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ، وأنّ الأصل في التحقّق هو الوجود، وأنّ هذا أمرٌ بديهيّ لا يفتقر إلى البرهان.

وقال الشيخ المظفّر في كتابه (المنطق): «ولا تحتاج مثل هذه القضيّة وهي (الوجود موجود) إلى برهان، بل هي من الأوّليّات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوّر معنى (موجود)»[٤].

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٠ ـ ١١.

(٢) **منتخبات از آثار حكماى إلهى إيران**، السيّد جلال الدِّين الآشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، چاپ خانه دانشگاه مشهد (مطبعة جامعة مشهد): ج٢ ص٤٦٧.

(٣) **أصول المعارف**، الملاّ محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح وتقديم: السيّد جلال الدِّين الآشتياني، منشورات مكتب التبليغ الإسلامي.

(٤) **المنطق**، مصدر سابق: ص٣٣٠.

إذن فالقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالمعنى الذي ذكرناه، من القضايا البديهيّة الأوّليّة، التي يكفي للتصديق بها تصوّر أطرافها والنسبة القائمة بينها، ولا تحتاج إلى استدلالٍ وبرهان، وهذا ما صرّح به مجموعة من الحكماء كما تقدّم.

والحاصل: أنّ مسألة أصالة الوجود بنحو كان التامّة، من المسائل البديهيّة أوّلاً، وهي أيضاً من المسائل البرهانيّة[1] ثانياً، وأمّا فرض أصالة الماهيّة فهو أمرٌ غير معقول من الناحية التصوّريّة.

وأمّا تحديد القراءة الصحيحة لنظريّة أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، فهو ما سنستعرضه مفصّلاً في المقام الثاني.

المقام الثاني: تفسيرات وقراءات نظريّة أصالة الوجود

مقدمات تمهيديّة

بعد أن تبيّن: أنّ أصالة الوجود بنحو كان التامّة من المسائل البديهيّة والثابتة بالبراهين العقليّة القطعيّة، وتبيّن: أنّ فرض أصالة الماهيّة من الفروض غير المعقولة من الناحية التصوّريّة، نقف في هذا المقام عند أهمّ القراءات والتفسيرات المطروحة لفهم هذه النظريّة، ولكن قبل الشروع في استعراض تلك التفسيرات لابدّ من بيان مجموعة من المقدّمات تساهم في تحرير وتحديد مسار البحث.

المقدّمة الأولى: بداهة الواقعيّة

إنّ هناك واقعيّةً ما نثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك

---

(١) سيأتي لاحقاً التنبيه على أنّ بداهة قضيّة من القضايا لا يتنافى مع إمكان إقامة البرهان عليها، لأنّ بداهتها تعني عدم احتياجها إلى الدليل، فلا تحتاج القضيّة البديهيّة الأوّليّة إلى الاستدلال، ولكن إقامة الدليل والبرهان عليها أمرٌ ممكن، كما سوف نذكر الأدلّة على أصالة الوجود في تنبيهٍ لاحق.

بها في الجملة، ومرادنا من الواقعيّة هنا هي الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، أي الثبوت الخارجيّ والتحقّق العيني، ولا نريد بها الواقعيّة بالمعنى الأعمّ التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات.

ويمكن التنبيه على ضرورة تلك الواقعيّة بالمعنى الأخصّ من خلال قضيّتين بديهيّتين:

القضيّة الأولى: قول الشخص عند إدراكه لذاته: «أنا موجود»، فإنّ هذه القضيّة من القضايا البديهيّة الوجدانيّة؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ منّا يعلم بالعلم الحضوريّ ويشعر في حسّه الباطن أنّ لأناه وذاته واقعيّةً عينيّةً وحقيقةً خارجيّة، يُعبّر عنها حصولاً بقوله: «أنا موجود»، ويستفاد من ذلك قضيّة مهملة مفادها وجود الواقعيّة وتحقّقها في الجملة، فيثبت بها أصل الواقع العينيّ بصورة قضيّةٍ بديهيّةٍ وجدانيّة.

القضيّة الثانية: أنّ هناك أموراً خارجيّة موجودة وراء وجود ذات الإنسان الخاصّة به، وتعدّ هذه القضيّة من القضايا البديهيّة الفطريّة التي قياساتها معها[1]؛ إذ كلّ إنسانٍ عاقلٍ سويٍّ يُدرك بأنّ هناك أشياء موجودةً في الواقع العينيّ خارجة عن حيطة ذاته، وهو يتعاطى معها أيضاً بوصفها حقائق واقعيّة ذات آثارٍ خارجيّة؛ «ولهذا فهو يتّجه لتناول الغذاء الخارجيّ عندما يشعر بالجوع، ويتحرّك نحو الأشياء الخارجيّة ليستفيد منها إذا أحسَّ بالحرارة والبرودة»[2]، إذن فالإنسان يحكم بوجود واقعيّة ما وراء ذاته، وحكمه هذا من القضايا

---

(١) ذكروا في المنطق أنّ الفطريات: «هي القضايا التي قياساتها معها، أي: إنّ العقل لا يصدّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها كالأوّليّات، بل لابدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلبٍ وفكر، فكلّما أُحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه» **المنطق**، مصدر سابق: ص٣٣٦.

(٢) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٧.

البديهيّة الفطريّة التي تستبطن قياساً واستدلالاً ارتكازيّاً [1] فيثبت بها أصل الواقع العينيّ إجمالاً بصورة قضيّةٍ بديهيّةٍ فطريّة.

المقدّمة الثانية: انحلال الواقعيّة في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهيّة

إنّ تلك الواقعيّة التي تثبت بداهتها في الجملة، عندما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، فإنّها تنحلّ بحسب التحليل الذهني إلى نحوين من المفاهيم على أقلّ تقدير، أحدهما حاكٍ عن حيثيّة ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيثيّة ما به الامتياز وهو مفهوم الماهيّة.

---

(١) وهو استدلالٌ ينحلّ إلى قياسين، أحدهما اقترانيّ شرطيّ مؤلَّف من صغرى حمليّة وكبرى منفصلة شرطيّة، والآخر قياسٌ استثنائيّ انفصاليّ، وحاصلهما:

١. القياس الاقتراني الشرطي.

الصغرى: إنّ الإنسان يُدرك بعلمه الحضوري والوجداني مجموعة من الظواهر والآثار الممكنة والمعلولة لعلّة معيّنة، كاحتراق اليد عند مسّها النار.

الكبرى: إنّ العلّة إمّا أن تكون ذات الإنسان المدركة للآثار، وإمّا أن تكون موجوداً خارجاً عنها.

النتيجة: إنّ ما يدركه الإنسان من الآثار إمّا أن يكون معلولاً لذات الإنسان أو لموجودٍ خارج عنها.

٢. القياس الاستثنائي الانفصالي.

• كلّ ما يدركه الإنسان من الآثار (كاحتراق اليد عند مسّها النار) إمّا أن يكون معلولاً لذات الإنسان أو لموجودٍ خارج عنها.

• لكنّ ذات الإنسان ليست هي العلّة لذلك النحو من الآثار، لأنّ الإنسان، كما في المثال، ليس هو الذي أحرق يده بالوجدان.

• إذن فلابدّ أن تكون العلّة أمراً موجوداً في الخارج وراء ذات الإنسان، وهو المطلوب.

وهذا النحو من الاستدلال وإن كان استدلالاً منطقيّاً دقيقاً، ولكنّه يبقى استدلالاً ضمنيّاً ارتكازيّاً يحمله كلّ إنسان في لا وعيه، ولا يُخرج القضيّة المستدلّ عليها عن كونها بديهيّة فطريّة.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم الوجود، فقد اتّضح في البحوث السابقة ـ بشيءٍ من التفصيل ـ: أنّه مشترك المعنى بين جميع الحقائق والواقعيّات المتكثّرة في الخارج، فمفهوم الوجود المنتزع من واقعيّة الأشياء وتحقّقها الخارجيّ مشترك المعنى بين الجميع.

وأمّا بالنسبة إلى مفهوم الماهيّة، فإنّه يطلق ـ بحسب الاصطلاح ـ على معانٍ متعدّدة:

المعنى الأوّل: الماهيّة بالمعنى الأخصّ

والماهيّة بهذا المعنى: ما به يتميّز الشيء عن غيره، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ«ما هو؟» والجواب بها عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتيّاته، وهو ما يُسمّى بالحدّ المنطقي. فعندما يُقال مثلاً: «ما هو زيد» فإنّ هذا سؤالٌ عن تمام الماهيّة المختصّة به التي تميّزه عن غيره، ويكون الجواب عن هذا السؤال بـ: «إنسان»، لأنّ الإنسانيّة تشكّل تمام ماهيّة زيد المختصّة به، وتُسمّى ماهيّة الـ«إنسان» ماهيّةً بالمعنى الأخصّ.

المعنى الثاني: الماهيّة بالمعنى الأعمّ

والماهيّة بهذا المعنى: ما به الشيء هو هو، أي كيفيّة تحقّق الشيء في نفس الأمر والواقع، وهذا المعنى للماهيّة يشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ والوجود والعدم، فالأعدام أيضاً لها ماهيّات بالمعنى الأعمّ، إذ ماهيّة كلّ شيء بحسبه، والعدم له حقيقة وماهيّة تتناسب وثبوته في عالم نفس الأمر.

قال التهانويّ في موسوعته عند استعراض معاني لفظ «الحقيقة»: «الماهيّة بمعنى: ما به الشيء هو هو، وتسمّى الذات أيضاً، والحقيقة بهذا المعنى أعمّ من الكليّة والجزئيّة والموجودة والمعدومة»[1].

---

(١) **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، العلّامة محمّد علي التهانوي: ج١ ص٦٨٥

وقال أيضاً في الماهيّة بالمعنى الأعمّ: «اعلم أنّ الماهيّة والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف»[١].

المعنى الثالث: الماهيّة بالمعنى الخاصّ

والماهيّة بهذا المعنى: تطلق على كلّ ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، وهي أعمّ من المعنى الأوّل وأخصّ من الثاني، لأنّها تشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفيّة كمفهوم القدرة والحياة والعلم، ولا تشمل الوجود ولا العدم. فمفهوم القدرة ـ مثلاً ـ ماهيّة من الماهيّات بهذا المعنى؛ إذ لم يؤخذ في تعريفه وجودٌ ولا عدم، وكذا مفهوم الحياة والعلم والوجوب والوحدة والبساطة والعليّة والمعلوليّة ونحوها من المفاهيم الفلسفيّة.

وهذا المعنى للماهيّة وإن لم يكن متداولاً في كلمات المتأخّرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلّا أنّه ورد كثيراً في عبارات صدر المتألّهين وغيره من الحكماء السابقين.

قال قطب الدِّين الرازي[٢] في (المحاكمات): «اعلم أنّ المراد بالماهيّة غير

في كلمة «الحقيقة».

(١) المصدر السابق: ج٢ ص١٤٢٤ في كلمة «الماهيّة».

(٢) قطب الدِّين الرازي: الشيخ الأجلّ أبو جعفر محمّد بن محمّد البويهي الحكيم الفقيه المتألّه المحقّق المدقّق صاحب شرح الشمسيّة وشرح المطالع وشرح القواعد والمحاكمات وحاشيتين للكشّاف الأصغر بحر الأصداف، والأكبر تحفة الأشراف وغير ذلك، أصله من ورامين الري من جهة المولد والبلد، ينتهي نسبه إلى آل بويه سلاطين الديالمة كما عن الشيخ علي بن عبد العالي، أو إلى بابويه القمّي كما عن بعض إجازات الشهيد الثاني، وقد ذكر الشهيد الثاني أنّه توفّي في سنة ٧٧٦هـ بدمشق، ودُفن بالصالحيّة، وكان إماميّ المذهب بغير شكّ وريبة صرّح بذلك وسمعته منه. انظر: **الكنى والألقاب**، الشيخ عبّاس القمّي، مكتبة الصدر، طهران: ج٣ ص٧٠.

الوجود، فإنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود»[1]، وهذه العبارة صريحة في أنّ كلّ شيء غير الوجود فهو ماهيّة، سواء كان ماهيّة بالمعنى الأخصّ أم مفهوماً من المفاهيم الفلسفيّة كمفهوم العلم والقدرة.

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار، حيث قال: «الشيء إمّا ماهيّة أو وجود؛ إذ المراد بالماهيّة غير الوجود»[2].

وقال صدر المتألّهين أيضاً في موضع آخر من الأسفار عند تعرّضه لمبحث الصفات الإلهيّة: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنّها [أي الصفات الإلهيّة] معانٍ متكثّرة معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى، متّحدة في الوجود، واجبة غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها أنّها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطّفٍ شديدٍ للسريرة»[3].

فالصفات الإلهيّة الذاتيّة كالعلم والقدرة بحسب أعيانها ومن حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة، بل هي في ذاتها ما شمّت رائحة الوجود، وهذا الإطلاق في كلمات صدر المتألّهين يُراد به الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، بقطع النظر عن الوجود والعدم، من ذلك قوله: «إنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيّات... ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[4]، وبنفس المضمون ما ذكره في مواضع من الأسفار وكتبه الأخرى[5]، وهذا معناه: أنّ

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٤١، التعليقة رقم (١).

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٠١.

(٣) المصدر السابق: ج٦ ص١٤٤.

(٤) المصدر السابق: ج١ ص٤٩.

(٥) انظر: المصدر السابق: ج١ ص٦٦ وج٢ ص٢٨٩ وج٦ ص٣٧٥؛ و**المشاعر**، مصدر سابق: ص٣٥.

المفاهيم الفلسفيّة والصفات الإلهيّة كالعلم والقدرة والحياة ونحوها من الماهيّات أيضاً، ولكن بالمعنى الثالث الذي ذكرناه، أي: إنّ كلّ مفهوم لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم فهو ماهيّة من الماهيّات، سواء كان ماهيّة بالمعنى الأخصّ أم لا، فصدر المتألّهين في عبارته المذكورة يوسّع معنى الماهيّة لما يعمّ غير مفهوم الوجود.

ومن كلماته الدالّة في هذا المجال أيضاً، قوله: «ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدوميّة، بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي، سواءً كان وجوداً صمديّاً واجبيّاً أو وجوداً ممكنيّاً تعلّقيّاً ارتباطيّاً»[1]، وحيث إنّ الماهيّة التي ينضمّ إليها الوجود الواجبي ليست ماهيّة بالمعنى الأخصّ ولا بالمعنى الأعمّ كما هو واضح، فلابدّ أن يكون مراده الماهيّة بمعناها الثالث، أي ما ليس بوجود ولا عدم.

ولعلّ ما ذكره الحكيم السبزواري في بعض تعليقاته على مبحث أصالة الوجود من الأسفار، يشير إلى ما ذكرناه من المعنى الثالث للماهيّة، حيث يقول: «لأنّ هذا المفهوم [أي مفهوم الوجود] يساوي الماهيّات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنّه وجودٌ بالحمل الأوّلي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهومٌ حكمه كذا»[2].

المراد من الماهيّة في المقام

بعد أن أوضحنا المعاني الاصطلاحيّة للماهيّة، ننتقل إلى تحديد المعنى المبحوث عنه في المقام، فعندما نقول: إنّ الواقعيّة تنحلّ في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهيّة، فأيّ واحد من تلك المعاني الثلاثة للماهيّة هو المقصود؟

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٦٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩ الحاشية رقم (١).

المعروف بين المتأخّرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية: أنّ المراد من الماهيّة هنا هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وحينما يُقال: إنّ الواقعيّة تنحلّ في الذهن إلى الوجود والماهيّة، فإنّه يُراد من الوجود ما يشمل أحكامه أيضاً، من قبيل الوجوب والإمكان والعليّة والمعلوليّة والعلم والقدرة ونحو ذلك من المفاهيم، ويُراد من الماهيّة معناها الأخصّ وما يرتبط به من أحكام.

ولكنّنا نعتقد أنّ النحو الأوّل من المفاهيم التي تنحلّ إليها الواقعيّة في الذهن هو مفهوم الوجود فحسب، وكلّ ما هو غير الوجود يُشكِّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكي الواقعيّة، سواء كانت ماهيّة بالمعنى الأخصّ أم لا؛ إذ كلّ مفهوم من المفاهيم يشترك مع الماهيّة بالمعنى الأخصّ في الجهة التي تمتاز بها عن مفهوم الوجود، وهي كون تلك المفاهيم ـ كما سيأتي ـ ليست من حيث هي هي إلّا هي، لم يؤخذ في ذاتها الوجود ولا العدم، فعندما تأتي الواقعيّة إلى الذهن تنحلّ إلى مفهوم مشترك المعنى بين جميع الحقائق والواقعيّات، وهو مفهوم الوجود، وإلى مفهوم حاكٍ عن خصوصيّة الشيء ونحو وجوده، وهذا النحو من المفاهيم شامل لكلّ مفهوم غير مفهوم الوجود والعدم. نعم، قد تتفاوت المفاهيم بهذا النحو سعةً وضيقاً، فإنّ مفهوم الشيئيّة ـ مثلاً ـ أوسع دائرة من مفهوم الوجوب والعلم والقدرة ونحوها.

وكلمات صدر المتألّهين ومن سبقه من الحكماء كما تقدّم، صريحة في ما ذكرناه، حيث صرّحوا بأنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، وأنّ كلّ شيء غير الوجود فهو ماهيّة من الماهيّات، وهذا هو الذي أطلقنا عليه اصطلاح الماهيّة بالمعنى الخاصّ، لأنّه أوسع دائرةً من اصطلاح الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

وأمّا الماهيّة بالمعنى الأعمّ فهي خارجةٌ عن محلّ البحث باتّفاق جميع الحكماء والفلاسفة، لأنّها بهذا الاصطلاح تشمل الأعدام أيضاً كما تقدّم، ومن الواضح أنّ الواقعيّة يستحيل أن تنحلّ إلى الوجود والعدم؛ لاستحالة كون مفهوم العدم

حاكياً بالذات عن الواقع العينيّ.

والحاصل: أنّه بناءً على ما هو المعروف بين المتأخّرين من الحكماء، من أنّ المراد بالماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وأنّ الواقعيّة عندما تأتي في الذهن تنحلّ إليها وإلى مفهوم الوجود، يكون معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: أنّ الأصالة للوجود وأحكامه كالغنى والوجوب ونحو ذلك، وأنّ الاعتباريّة للماهيّة بالمعنى الأخصّ وأحكامها.

وأمّا بناءً على ما بيّناه، من أنّ المراد بالماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الخاصّ، فإنّ الأصالة بلحاظ المصاديق الخارجيّة لا تثبت إلّا لمفهوم الوجود خاصّة، وما عداه من المفاهيم يكون اعتباريّاً، سواء أكان مفهوماً فلسفيّاً أم مفهوماً ماهويّاً بالمعنى الأخصّ، فتشمل دائرة الاعتباري مفهوم الغنى والوجوب والعلم والقدرة ونحوها من المفاهيم الفلسفيّة، ويكون الاعتباري حينئذ أوسع دائرة ممّا هو معروف عند المتأخّرين، لأنّه يشمل ما أسموه بأحكام الوجود.

وفي ضوء ما ذكرناه لو أنكرنا ثبوت الماهيّة بالمعنى الأخصّ لواجب الوجود، فإنّه مع ذلك يمكننا تصوير القول بتحقق الماهيّة للواجب، بناءً على المعنى الثالث الذي قرّرناه للماهيّة، بمعنى: أن وجوده تعالى لمّا كان واجباً، فإنّ الوجوب وإن كان عين الوجود في الواجب بحسب الواقع العيني، إلّا أنّهما متغايران بحسب عالم المفهوم، فإنّ مفهوم الوجود مشترك المعنى بين الواجب وغيره، وأمّا مفهوم الوجوب فليس هو من حيث هو، إلّا هو، فيصدق عليه عنوان الماهيّة بالمعنى الخاصّ، وبناءً على أصالة الماهيّة يكون الوجوب هو الأصيل في الواجب، وأمّا الوجود فهو أمرٌ اعتباريّ منتزع عن ذلك الأمر الأصيل، وهذا القول لايستلزم ثبوت الماهيّة بالمعنى الأخصّ لواجب الوجود.

وأمّا من ينكر ثبوت الماهيّة بالمعنى الأخصّ لواجب الوجود، ويجعل محلّ البحث في مسألة الأصالة الماهيّة بالمعنى الأخصّ، فإنّه لا يمكنه تصوير النزاع في

واجب الوجود، ولا يُعقل حينئذ القول بأصالة الماهيّة في الواجب؛ إذ لا ماهيّة له بحسب الفرض.

المقدّمة الثالثة: زيادة الوجود على الماهيّة

يقع البحث في هذه المقدّمة حول الغيريّة بين الوجود والماهيّة، وزيادة أحدهما على الآخر، سواء اخترنا في المقام الماهيّة بالمعنى الأخصّ أم الماهيّة بالمعنى الخاصّ.

وقد طرق الحكماء هذا البحث تحت عنوان (زيادة الوجود على الماهيّة) ذهناً وتصوّراً، فمع الاتّفاق على عدم الزيادة والغيريّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجي، ذكروا بأنّ مفهوم الوجود يغاير مفهوم الماهيّة في عالم الذهن؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجود عارض الماهيّة   تصوّراً واتّحدا هويّة[1]

وقد ذكروا لإثبات هذه الحقيقة مجموعةً من الأدلّة والبراهين، أشرنا إلى أهمّها في كتابنا (دروس في الحكمة المتعالية) فلاحظ[2].

مراتب الوجود

ولكن الذي نراه هنا: أنّ الزيادة والغيريّة بين الوجود والماهيّة لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيريّةٌ بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً، ولكي نقف على حقيقة المراد من الغيريّة النفس الأمريّة بين الوجود والماهيّة، ينبغي توضيح المراتب التي تمرّ بها الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، فنقول: إنّ الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكيّ لها مراتب خمس، تبتدئ من الوجود الكتبي وتنتهي

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص١٨.

(٢) **دروس في الحكمة المتعالية**، للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ: ج١ ص١٧٨ـ ١٨٠.

بالوجود الخارجيّ العينيّ، وهي ـ بنحو الإجمال ـ كما يلي:

المرتبة الأولى: الوجود الكتبي

وهو عبارة عن مجموعة من النقوش الخطيّة المجعولة والموضوعة من قبل الواضع وهو الإنسان، وفائدتها الحكاية عن الألفاظ بدلاً من النطق بها، فالكتابة وجودٌ جعليّ اعتباريّ حاكٍ بالوضع عن الوجود اللفظي للأشياء، ودلالة الكتابة على اللفظ وحكايتها عنه بالمواضعة والاعتبار، وليست هي دلالةً وحكايةً ذاتيّةً تكوينيّةً حقيقيّة؛ ولذا فهي تختلف من مكانٍ إلى مكان ومن إنسانٍ إلى آخر.

المرتبة الثانية: الوجود اللفظي

وهو عبارة عن أصواتٍ مشتملة على تقاطيع الحروف موضوعة[١] من قبل الواضع[٢] وفائدتها الحكاية عن المفاهيم الذهنيّة، وهي حكايةٌ قائمة على أساس العلاقة الوضعيّة بين اللفظ وبين المفهوم في الذهن، فدلالة اللفظ على مفهومه ومعناه دلالةٌ وضعيّةٌ اعتباريّةٌ أيضاً، وليست هي دلالةً ذاتيّةً حقيقيّة، وهي تختلف أيضاً باختلاف الأماكن والمجتمعات[٣].

---

(١) هناك نظريّات مختلفة في كيفيّة دلالة الألفاظ على المعاني في الذهن، وبعضهم ذهب إلى كون الدلالة ذاتيّةً وليست وضعيّة.

(٢) اختلف الباحثون في تحديد هويّة الواضع، فبعض ذهب إلى أنّ الواضع هو الله تعالى، وآخر إلى كون الواضع هو الإنسان، وهناك نظريّات أخرى خارجة عن محلّ بحثنا.

(٣) لا يخفى أنّ هذا البحث قد توسّع كثيراً في مباحث علم الأصول، فمن شاء التوسّع فليرجع إلى الكتب المختصّة بهذا المجال، انظر: **محاضرات في أصول الفقه،** مصدر سابق: ج١ ص٣٢ ـ ٤٩؛ **بحوث في علم الأصول،** تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر: ج١ ص٧١ ـ ١٢٧.

قال الشيخ الرئيس في إشارةٍ إلى مرتبتي الوجود الكتبي واللفظي: «الشيء إمّا عينٌ موجودة ... وإمّا لفظةٌ تدلّ على الصورة التي في الوهم أو العقل معرّاة، وإمّا كتابةٌ دالّة على اللفظ، ويختلفان في الأمم، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على الصورة الوهميّة والعقليّة»[1].

وقال بهمنيار في التحصيل: «والألفاظ حكاية للأثر الذي في النفس [أي المفهوم] ولا يكون إلّا بالتواطؤ والوضع؛ إذ ليس في الأسماء ما يختصّ بأمر ما بالطبع، والكتابة حكاية لذلك الأثر، فكان يجوز أن يكون لكلّ أثر في النفس حكايةُ كتابةٍ خاصّة، لكنّه يطول الأمر، فدُبِّر في أن اقتُصر على الألفاظ ورُكِّب منها كتاباتٌ تحاكي الألفاظ، تجنّباً للتطويل، فالكتابة والألفاظ يصحّ أن يختلفا، لأنّهما ليسا بطبيعة لما في النفس، بل على سبيل الوضع... فالكتابة دلالةٌ وضعيّةٌ مختلفةٌ بحسب الأوضاع على حروف الكلام، والألفاظ دلالةٌ وضعيّةٌ مختلفةٌ بحسب الأوضاع على تصوّرات النفس»[2].

المرتبة الثالثة: الوجود الذهني

وهو عبارة عن مجموع المفاهيم الذهنيّة الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر، فكلّ مفهومٍ حاكٍ عن مصداقه النفس الأمري وإن كان مفهوماً عدميّاً؛ إذ إنّ مفهوم العدم يحكي مصداقه في نفس الأمر، وإن لم يكن له مصداقٌ في الواقع الخارجي.

بيان ذلك: يطلق لفظ المفهوم بحسب الاصطلاح على معانٍ ثلاثة:

١. إطلاق المفهوم على المدركات العقليّة والوهميّة

قد يُطلق لفظ المفهوم ويُراد به خصوص المدركات والمعاني العقليّة أو

---

(١) **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، مصدر سابق: ص١٧ ـ ١٨.

(٢) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٣٨ ـ ٣٩.

الوهميّة، فكلّ مدركٍ عقليّ أو وهميّ يُسمّى مفهوماً، وأمّا الصور الحسّيّة والخياليّة فليست هي من المفاهيم، وفي هذا الضوء قسّموا المدركات البشريّة إلى صورٍ حسّيّة وخياليّة، وإلى مفاهيم عقليّة ووهميّة[1].

---

(١) تنقسم المدركات البشريّة بلحاظ تجرّدها التامّ عن المادّة وأحكامها أو تعلّقها بالمادّة إلى أربعة أقسام:

١. المدركات الحسيّة، وهي عبارة عن الصور الذهنيّة التي يتمّ الحصول عليها عن طريق ارتباط إحدى الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة بالمادّة الحاضرة والمحسوسة لدى المدرِك ـ بالكسر ـ. والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس ـ مع الارتباط المباشر بالشيء المحسوس ـ تُسمّى بـ«الصورة الحسّيّة»؛ وذلك لاتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجي.

٢. المدركات الخياليّة، وهي أيضاً عبارة عن الصور الذهنيّة التي يتمّ الحصول عليها عن طريق إحدى الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة، ولكن من دون حضور مادّة المعلوم لدى المدرِك ـ بالكسر ـ. والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس المنقطع عن مادّة المعلوم تُسمّى بـ«الصورة الخياليّة» وهي تتوقّف على أسبقيّة العلم الحسّي.

وربّما أرجع بعض الحكماء الصورة الحسيّة إلى الصورة الخياليّة، لأنّ «حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرَك في حال الحضور وعدمه»، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٦٢، الحاشية رقم (٢).

٣. المدركات العقلية، وهي الكليات القائمة بالنفس المجرّدة.

٤. المدركات الوهميّة، وهي المعاني الجزئيّة غير المحسوسة، التي لا مادّة لها ولا مقدار، وتقوم في القوّة الوهميّة عند الإنسان.

وقد ذكروا أنّ قوّة الوهم من مراتب العقل أيضاً، ولكنّها من المراتب النازلة للعقل، فالعقل بدرجاته ومراتبه العالية لا يدرك إلّا المعاني الكلّية، وتسمّى بالمدركات العقليّة، ولكنّه يُدرك بمرتبته النازلة المعاني الجزئيّة المجرّدة عن المادّة وأحكامها؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها... والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته». **الحكمة**

٢. إطلاق المفهوم على المعقولات الفلسفيّة

يُطلق المفهوم أيضاً باصطلاحٍ آخر عند بعض الحكماء على المعقولات الفلسفيّة في قِبال الماهيّات؛ ولذا يقولون (العلم) مثلاً مفهومٌ وليس ماهيّة، فالماهيّة عندهم ليست من المفاهيم، وذكروا أنّ المعقول الذي عروضه في الذهن وليس له ما بإزاءٍ في الخارج فهو من المفاهيم، وأمّا المعقول الذي اتّصافه وعروضه في الواقع العيني وله أيضاً ما بإزاء في الخارج فهو من الماهيّات.

قال الشيخ جوادي الآملي: «حينما يستعمل المفهوم في مقابل الماهيّة، فإنّه وإن كان له محكيّ ومصداق في الخارج، إلّا أنّه لا فرد له، وبناءً على هذا فإنّ المفهوم ليس كالماهيّة التي توجد بوجودين مختلفين، الوجود العيني والوجود الذهني، وإنّما وجوده ذهنيٌّ ومصداقه خارجيّ»(١).

وقال أيضاً: «ليس للمفهوم ارتباطٌ مباشر بالخارج، وإنّما يرتبط بالخارج عن طريق منشأ انتزاعه الذهني، بخلاف الماهيّة التي لها ارتباطٌ مباشر بالخارج عن

المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٦١ ـ ٣٦٢.

ومن أجل ما ذكرناه من الالتقاء بين المدركات الحسيّة والخياليّة من جهة، وبين المدركات العقليّة والوهميّة من جهة أُخرى، أُطلق لفظ المفهوم على النحو الثاني من المدركات دون الأوّل، فالمدركات العقليّة والوهميّة مفاهيم، وتلك صورٌ حسيّة وخياليّة.

قال صدر المتألّهين في إشارة إلى ما ذكرناه من التقسيم الرباعي للمدركات البشريّة: «قد تقرّر عند المعلّم الأوّل ومتّبعيه من المشّائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وجمهور المتأخّرين: أنّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلّي للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكيّة، العقليّة والوهميّة والحسّيّة، فالكليّات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئيّة في القوّة الوهميّة، والصور الماديّة في الحسّ والخيال» (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٧).

(١) **رحيق مختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٨ ـ ٢٧٩، ترجمة عن النسخة الفارسيّة.

طريق الذهن»[١].

ولعلّ هذا المعنى مستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين، التي يُقابل فيها بين المفهوم والماهيّة، كما في قوله: «أن يصير مفهومٌ من المفهومات أو ماهيّةٌ من الماهيّات عين مفهومٍ مغايرٍ له أو ماهيّةٍ أخرى مغايرةٍ لها، بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتيّاً أوّليّاً»[١].

٣. إطلاق المفهوم على كلّ ما يفهم في الذهن

قد يطلق المفهوم على كلّ ما يُفهم في الذهن بالعلم الحصولي، سواء كان تصوّراً أم تصديقاً، أعمّ من كونه معقولاً فلسفيّاً أو ماهويّاً، أو كونه معنىً عقليّاً أو صورة حسيّة، وهذا الإطلاق هو الشائع كثيراً في كلمات الحكماء، وهو المقصود في محلّ البحث، فيشمل المفهوم في المقام ما كان صورةً حسيّة أو معقولاً ماهويّاً.

والمفهوم بهذا المعنى هو الذي يقع محكيّاً للفظ، وهو كلّ ما يُدرك بالعلم الحصولي، ويكون بهذا المعنى أيضاً حاكياً بالذات عن مصداقه في عالم نفس الأمر، سواء كان لمحكيّه النفس الأمري تحقّقٌ في الواقع العينيّ أم لم يكن.

وقد يُرادف الحكماء في جملةٍ من كلماتهم بين لفظ المفهوم بمعناه الثالث وبين لفظ المعنى، فيُقال: (المعنى والمفهوم)، وقد يطلقون المعنى أيضاً على محكيّ ذلك المفهوم، فيُقال: (المفاهيم حاكيةٌ عن معانيها) أي: إنّ المفاهيم تحكي عن مصاديقها ومحكيّاتها في نفس الأمر، كما قد يُعبَّر أيضاً عن المحكيّات النفس الأمريّة بلفظ الحقيقة، فيُقال: (المفاهيم تحكي عن حقائق).

وجديرٌ بالالتفات: أنّ حكاية المفهوم عن محكيّه ومعناه في نفس الأمر حكايةٌ ذاتيّة، وكلّ مفهوم إنّما يحكي عن مصداقه بالذات دون ما بالعرض، فمفهوم الماء ـ مثلاً ـ لا يحكي إلّا عن مصداقه بالذات وهو (المائيّة)، وأمّا سائر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٣٢٥.

الخصائص والأوصاف الأخرى فلا يحكيها مفهوم (الماء) حكايةً ذاتيّة، فالمفهوم الواحد لا يتضمّن بيان حقيقة الشيء وحكايتها بكلّ أبعادها وخصائصها، ولا يمكن الاكتفاء بمفهومٍ واحدٍ لفهم الحقائق الخارجيّة، بل لابدّ من الاستعانة بأكثر من مفهوم لمعرفة حقيقة الشيء الخارجي؛ ولذا قلنا بأنّ الواقعيّة عندما تأتي إلى الذهن تنحلّ إلى مفاهيم متعدّدة، لأنّه لا يمكن فهم واقعيّة من الواقعيّات وإدراكها بمفهومٍ واحد.

المرتبة الرابعة: عالم نفس الأمر(١)

وهو ظرف الثبوت والواقعيّة بالمعنى الأعمّ الذي يسع الصوادق كلّها، فهو وعاءٌ يسع جميع الواقعيّات، سواء كانت واقعيّاتٍ وجوديّةً أم عدميّة، وحينئذ تكون واقعيّةُ كلّ شيء بحسبه، فإن كان المظروف عدماً فواقعيّته بنفس عدمه، وإن كان وجوداً عينيّاً فواقعيّته بوجوده العينيّ؛ فلوح الواقع ونفس الأمر أعمّ وأوسع من لوح الوجود الخارجي، ولا يختلف ظرف الوجود الخارجيّ عن عالم نفس الأمر إلاّبالسعة والضيق؛ ولذا نُطلق على نفس الأمر الواقعيّة بالمعنى الأعمّ الشاملة لجميع الصوادق، ونُطلق على الوجود العيني الواقعيّة بالمعنى الأخصّ التي لا تسع إلّا الأمور المتحقّقة في الوجود الخارجي.

قال ابن تركه الأصفهاني في (تمهيد القواعد): «فنفس الأمر حينئذ أعمّ من الخارج، لأنّه متى تحقّق أمر في الخارج، تحقّق في نفس الأمر، وليس كلّما تحقّق في

---

(١) البحث في عالم نفس الأمر من البحوث المهمّة، وقد توقّف عنده الحكماء بشيء من التفصيل، وهناك أقوالٌ مختلفة في بيان حقيقته وأحكامه، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في الجزء السابع من كتاب الأسفار من ص٢٧٠ إلى ص٢٨١، وقد أشار سيّدنا الأستاذ إلى هذا البحث أيضاً في مطلع الجزء السادس من الأسفار، ونكتفي نحن أيضاً هنا بالإشارة إلى حقيقة نفس الأمر، تاركين التفاصيل إلى محلّها من هذا الكتاب.

نفس الأمر تحقّقَ في الخارج، فإنّ إنسانيّة زيد المعدوم في الخارج متحقّقة في نفس الأمر، ليست بمتحقّقة في الخارج.

فلئن قيل: فكيف يُحكم بصدق إنسانيّة زيد المعدوم وكذب حماريّته إذا لم يكن لها مطابق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب؟!

قلنا: إنّ الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي، تارةً يُطلق ويُراد به الواقع في الخارج، أي: الخارج عن اعتبار العقل كما يُقال: هذا الخبر له مطابق في الخارج، وهذا ليس له فيه مطابق، وهو مرادفٌ لنفس الأمر، وتارةً يُطلق على ما يقابل الوجود الذهني، وهذا المعنى أخصّ من المعنى الأوّل كما عرفت آنفاً.

وإذا تقرّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الأخصّ، أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعمّ»[1].

وقال أستاذنا الشهيّد محمّد باقر الصدر في معرض ردّه على المحقّق الطوسي الذي أرجع التحقّق النفس الأمري إلى الثبوت في العقل الأوّل: «إذ من الواضح أنّ هذه الأعراض [أي المفاهيم الفلسفيّة التي عروضها في الذهن] حقّةٌ وثابتةٌ وواقعيّةٌ حتّى لو فُرض عدم وجود العقل الأوّل والواجب، فحتّى المنكر لوجود الواجب يمكنه أن يتقبّل حقّانيّة هذه القضايا، وقضيّة امتناع اجتماع النقيضين صادقة وثابتة حتّى في عالمٍ يُفترض فيه عدم وجود الواجب ولو محالاً، ولا ينيط عقلنا المدرك لصدقها واقعيّتها وثبوتها بوجود العقل الأوّل بوجهٍ من الوجوه أصلاً، إذن فلا محيص من الالتزام بأنّ هذه الأعراض والمعاني أُمورٌ من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود»[2].

---

(١) **تمهيد القواعد** صائن الدِّين ابن تركه الأصفهاني، تصحيح وتعليق: سيّد جلال الدِّين الآشتياني، منشورات مكتب التبليغ الإسلامي، قم، ١٣٨١ش (٢٠٠٢م): ص١٨٢.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

إذن فحقيقة نفس الأمر عبارة عن الواقعيّة بالمعنى الأعمّ والوعاء الذي يسع الصوادق كلّها، فنفس الأمر يعني الشيء في نفسه وبحسبه في ظرف الواقعيّة بالمعنى الأعمّ، فإن كان وجوداً خارجيّاً فواقعيّته بنفس وجوده الخارجي، وإن كان عدماً فواقعيّته بنفس عدمه، ولعلّ هذا الذي ذكرناه هو مراد الحكيم السبزواري حينما فسّر نفس الأمر بنفس الشيء والشيء نفسه، حيث قال: «وأمّا نفس الأمر، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حُدّ، أي حُدّ وعُرّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، والمراد الذات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهني، فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور النفس الأمريّة؛ إذ ليس بمجرّد فرض الفارض كالإنسان جماد، فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه: أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا»[1].

ويؤيّد إرادة الحكيم السبزواري في عبارته هذه للمعنى الذي ذكرناه لنفس الأمر، قوله في حواشيه على الأسفار: «والنفس الأمريّة في معنونه [أي العدم] عدم المعنون الوجودي، فحقيقة الباطل ومعنونه ومصداقه ـ أو ما شئت فسمّه ـ بنحو البطلان»[2]، فهو يفترض للعدم والباطل حقيقةً وواقعيّةً نفس أمريّة، إلّا أنّ حقيقة كلّ شيء بحسبه، وحقيقة الباطل هي البطلان؛ ولذا قال في موضع آخر من الأسفار: «المراد بالتحقّق في نفس الأمر الذي هو مناط الماديّة الوقوع فيها أعمّ من وقوع الوجود أو وقوع العدم، فإنّ النفس الأمريّة في كلّ شيء بحسبه، فواقعيّة العدم بنحو البطلان»[3].

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٥٤.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٥٠ الحاشية رقم (٢).

(٣) المصدر السابق: ص١٥٠ ـ ١٥١، الحاشية رقم (٤).

إذن للعدم واقعيّة في نفس الأمر، ولكنّها واقعيّة بحسب نفس العدم وهي البطلان.

وقال أيضاً: «مطابق كلّ شيء بحسبه، وفرده لابدّ أن لا ينافي طبيعته، فتحقّق مطابق المعدوم وذاته الخارجيّة أن لا يتحقّق ذات خارجيّة وجوديّة»[١]، وعبارته هذه أيضاً صريحة في أنّ للمعدوم حقيقةً ومطابقاً خارجياً، ولكن خارجيّته بنفس أمريّته، وليست له خارجيّة وجوديّة عينيّة.

والحاصل: أنّ المحكي بالذات للمفاهيم الذهنيّة هي الواقعيّة بالمعنى الأعمّ، وهي نفس الأمر الذي يشمل الموجودات والمعدومات والممتنعات، ويقع في قبال الواقعيّة بالمعنى الأخصّ التي هي موضوع الفلسفة، والتي لا تنسجم مع الأعدام والممتنعات.

المرتبة الخامسة: الواقع العيني

وهي مرتبة الثبوت الخارجيّ والواقعيّة بالمعنى الأخصّ، وهذه الواقعيّة هي التي تُشكِّل موضوع المسائل الفلسفيّة، وقد تقدّم منّا الكلام في بيان حقيقتها وإثبات بداهتها، وذكرنا بأنّ الواقعيّة بالمعنى الأخصّ من الحقائق البديهيّة الأوّليّة التي لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنّ إقامة البرهان على أصل الواقعيّة العينيّة يستلزم فرض جملة من الواقعيّات في الرتبة السابقة، كوجود مفكّر ومستدلّ واستدلال، كما لا يمكن إقامة البرهان على نفي الواقعيّة أيضاً؛ لأنّ من يريد أن يستدلّ على نفيها، لابدّ أن يذعن مسبقاً بثبوت واقعيّة لذاته واستدلاله والنتيجة الحاصلة منه، بل الصحيح: أنّ أصل الواقعيّة بمعناها الأخصّ، لا يمكن التشكيك بثبوتها، لأنّ التشكيك بأصل الواقعيّة متفرّع على الإيمان بوجود الشاكّ وواقعيّة شكّه، فالشاكّ ما لم يتحقّق من وجود ذاته التي طرأ عليها الشكّ وواقعيّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٢٦٩، الحاشية رقم (١).

شكّه، لا يمكنه التثبّت من صحّة شكّه في أصل الواقعيّة؛ فالشكّ بالواقعيّة بالمعنى الأخصّ أو الاستدلال على نفيها أو إثباتها مستلزمٌ للإذعان بثبوتها مسبقاً[١].

إذن هناك واقعيّةٌ عينيّةٌ خارجيّةٌ نثبتها بالضرورة، وقد يُعبَّر عنها أيضاً بالمصداق الخارجيّ في قِبال المحكيّ النفس الأمري، وذلك لأنّ بعض المفاهيم لها محكيّ في نفس الأمر قد يكون لها وجود في الواقع الخارجي، وبعضها الآخر قد لا يكون كذلك، فيُقال: إنّ هذا المفهوم موجود وله مصداق في الخارج، أو أنّه معدوم وليس له مصداقٌ خارجي، إلّا أنّ له محكيّاً في نفس الأمر على كلّ حال، ومن هنا يجب على كلّ باحثٍ أَخْذَ الحيطة والحذر من الوقوع في الخلط بين أحكام المحكيّ في نفس الأمر وأحكام المصداق الخارجي، فعندما يُدّعى ـ مثلاً ـ بأنّ للماهيّة خارجيّة وواقعيّة، لابدّ من معرفة المراد من ذلك، فهل يُراد بتلك الدعوى: أنّ للماهيّة واقعيّة بالمعنى الأعمّ النفس الأمري الشامل للموجود والمعدوم في الواقع العينيّ؟ أم يُراد بها الواقعيّة بالمعنى الأخصّ التي لا تنسجم إلّا مع ما له مصداق في الوجود الخارجي؟

وسيأتي في البحوث اللاحقة: أنّ الواقعيّة بالمعنى الأعمّ خارجة عن محلّ النزاع في مسألة الأصالة والاعتبار، وإثباتها للماهيّة لا يعني أصالتها، والواقعيّة المتنازع على إثباتها بالذات للوجود أو للماهيّة، هي الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، فالبحث في التأصّل والعينيّة للوجود أو الماهيّة بحسب الواقع العينيّ.

والآن بعد أن اتّضحت المراتب الوجوديّة للأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، نعود إلى بيان مسألة زيادة الوجود على الماهيّة، فنقول:

لا إشكال في تحقّق الزيادة والغيريّة المفهوميّة بين الوجود والماهيّة؛ إذ كلّ

---

(١) **الفلسفة**، شرح كتاب الأسفار الأربعة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج١ ص٢٧٦ـ ٢٩٤.

واحد منّا يجد أنّ لفظ الوجود لا يُرادف في مفهومه ومعناه لفظ الماهيّة، فإنّ مفهوم الوجود المشترك في معناه بين جميع الموجودات ـ كما تقدّم ـ يختلف في المفهوميّة عن معنى الماهيّة المختصّ الذي يمتاز به الشيء عن غيره.

وهناك أيضاً بين الوجود والماهيّة زيادة وغيريّة نفس أمريّة، فبلحاظ المحكيّ ـ وهو نفس الأمر ـ حيثيّة الوجود غير حيثيّة الماهيّة، فالوجود زائد على الماهيّة ذهناً ومحكيّاً، ولكن لا توجد أيّ زيادة أو غيريّة بين الوجود والماهيّة بلحاظ الواقع الخارجي، إلّا على ما هو منسوب إلى الشيخ الإحسائي القائل بأصالتهما معاً في التحقّق الخارجيّ على نحو التمايز[1].

المقدّمة الرابعة: معنى الأصالة والاعتبار

اتّضح ممّا تقدّم وسيأتي أيضاً: أنّ البحث في الأصالة والاعتبار ليس في مرتبة عالم المفهوم ولا في عالم نفس الأمر، وإنّما يرتبط البحث بمرتبة الواقع الخارجيّ العينيّ.

ونحاول في هذه المقدّمة بيان المعنى المُراد من الأصالة والاعتبار، حيث وجدنا في كلمات الحكماء واستعمالاتهم معنيين مختلفين للأصالة والاعتبار، وفي ضوء تحديد المعنى المراد في محلّ البحث تختلف النتائج والآثار:

المعنى الأوّل: التحقّق في الأعيان وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى ما له تحقّق وعينيّة في الواقع الخارجي، فالأصيل هو الذي ينال مرتبة الثبوت الخارجيّ والواقعيّة بالمعنى الأخصّ، وتقع أصالة الوجود بهذا المعنى في قبال من يُنكر بأنّ للوجود تحقّقاً خارجيّاً كما هو منسوب إلى شيخ الإشراق، ويكون معنى اعتباريّة الماهيّة حينئذ أنّها لا تحقّق ولا

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٠.

عينيّة لها في مرتبة الواقعيّة بالمعنى الأخصّ.

وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ما سيأتي من التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث فسّروا أصالة الوجود بالتحقّق في متن الأعيان، وفسّروا اعتباريّة الماهيّة بأنّها أمرٌ عدميّ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه.

المعنى الثاني: التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى آخر، وهو المتحقّق في الخارج بذاته من دون احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة لحمل الموجوديّة عليه، فللأصالة بهذا المعنى ركنان أساسيّان:

١. أن ينال الأصيل مرتبة التحقّق الخارجيّ والواقعيّة بالمعنى الأخصّ.

٢. أن يكون تحقّقه بذاته بلا حاجة إلى حيثيّة تقييديّة.

وإذا فُقد أحد هذين الركنين أو كلاهما، يكون الأمر اعتباريّاً، فقد يكون للاعتباري تحقّقٌ عينيّ في الواقع الخارجي، ولكن ليس تحقّقاً بالذات، بل مع الحيثيّة التقييديّة، فيكون معنى اعتباريّة الماهيّة حينئذ أنّها ليست متحقّقة بالذات في الواقع العينيّ، وإنّما تحتاج في تحقّقها إلى الغير، وليس ذلك الغير إلّا الوجود، فالوجود حيثيّة تقييديّة وواسطة في عروض الموجوديّة والتحقّق على الماهيّة، وهذا هو المقصود من اعتباريّتها في قبال القول بأصالة الوجود.

وبناءً على هذا المعنى تكون جميع المفاهيم غير مفهوم الوجود اعتباريّة، لأنّ مفهوم الوجود هو المفهوم الوحيد الذي له تحقّقٌ عينيّ بذاته، ولا يفتقر في تحقّقه خارجاً إلى حيثيّة تقييديّة، وأمّا المفاهيم الأخرى فهي متحقّقة في الخارج بالوجود لا بذاتها، فالوجود حيثيّة تقييديّة في حمل الموجوديّة على سائر المفاهيم الأخرى، سواء كانت تلك المفاهيم من أحكام الوجود أو من الماهيّات بالمعنى الأخصّ وأحكامها، وهو ما أطلقنا عليه سابقاً عنوان (الماهيّة بالمعنى الخاصّ) الشامل

للماهيّة بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفيّة غير مفهوم الوجود كمفهوم القدرة والحياة والعلم ونحوها، فمفهوم العلم ـ مثلاً ـ لا يتّصف بالموجوديّة لذاته، بل يفتقر في ذلك إلى الحيثيّة التقييديّة وهي الوجود؛ ولذا قال صدر المتألّهين في مبحث الصفات الإلهيّة: «ومع ذلك يصدق عليها [أي الصفات الإلهيّة] أنّها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة»[1]، فالصفات الإلهيّة كالعلم والقدرة بحسب أعيانها ومن حيث ذاتها أمور اعتباريّة ما شمّت رائحة الوجود، وهي إنّما تتأصّل وتتحقّق بالوجود، فكما أنّ مفهوم الماهيّة بالمعنى الأخصّ اعتباري بهذا المعنى، كذلك المفاهيم الأخرى ـ غير مفهوم الوجود ـ مفاهيم اعتباريّة لا تحقّق لها في الخارج إلّا مع الحيثيّة التقييديّة وهي الوجود، فيكون الاعتباري حينئذ أوسع دائرة ممّا هو معروف عند المتأخّرين من الحكماء، حيث حصروا دائرة الاعتباري بالماهيّة بالمعنى الأخصّ.

والحاصل: أنّ للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما التحقّق في الخارج وعدمه، والآخر التحقّق في الخارج بالذات وعدمه، ولا شكّ أنّ أحد المعنيين يختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأوّل لا يكون للاعتباري تحقّق في الواقع العيني، وإنّما يكون من الأمور العدميّة المسمّاة بحدود الوجود، كما يختصّ الاعتباريّ بالمعنى الأوّل أيضاً بالماهيّات بالمعنى الأخصّ، وأمّا على المعنى الثاني فيكون للاعتباري تحقّق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباري بهذا المعنى كلّ مفهوم غير مفهوم الوجود.

إذن فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معنيي الأصالة والاعتبار، ومن هنا قد يُطرح التساؤل التالي:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٤.

عندما يُقال: إنّ الأصالة للوجود، وإنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ، أيّ واحد من معنيي الأصالة والاعتبار هو المراد؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول: إنّ تحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابع لحدود ما يُثبته البرهان على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ونحن نعتقد ـ كما سيأتي ـ أنّ البراهين التامّة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وذلك لأنّ بعضها لا يثبت إلّا الركن الأوّل من الأصالة بمعناها الثاني، وهو أصل تحقّق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرّض له لتحقّق الماهيّة بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يُثبت الركن الثاني من الأصالة، وهو تحقّق الوجود بالذات في الواقع الخارجيّ من دون افتقار إلى الحيثيّة التقييديّة، ويُثبت في الوقت ذاته أنّ الماهيّة متحقّقة في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

وأمّا الأدلّة التي قد يظهر منها نفي التحقّق العيني للماهيّة ولو بالوجود، فستأتي المناقشة فيها دلالةً ومضموناً.

وكثير من كلمات صدر المتألّهين ظاهرة وبعضها صريح في المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار:

• كقوله: «فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها»[1].

• وقوله: «ومعنى تحقّق الوجود بنفسه: أنّه إذا حصل ـ إمّا بذاته أو بفاعل ـ لم يفتقر تحقّقه إلى وجودٍ آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»[2].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٤٠ ـ ٤٠.

• وقوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني»[١]، وعبارته هذه صريحة في أنّ مُراده من الوجود بالعرض هو التحقّق في الأعيان بالغير، فالوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، ولا يحتاج إلى حيثيّة تقييديّة، والماهيّة موجودة به بالعرض وبنحو الحيثيّة التقييديّة، فالماهيّة مقصودة بالجعل والإيجاد، ولكن بالقصد الثاني.

• وكقوله أيضاً: «إنّ الأصل في الموجوديّة هو الوجود، والماهيّة بسببه تكون موجودة»[٢].

• وقوله: «إنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجوديّة، والماهيّة تبع له»[٣].

• وقوله: «الوجود أحقّ الأشياء بالتحقّق، لأنّ غيره به يكون متحقّقاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان»[٤].

إنّ هذه الكلمات وغيرها ظاهرة، بل صريحة في المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وهو أنّ الوجود موجود بذاته في الأعيان، وهو معنى أصالته، وأنّ الماهيّة موجودة ومتحقّقة في الأعيان بالوجود، وهو معنى اعتباريّتها.

نعم، حاول بعض الأساتذة المعاصرين أن يُفسِّر تلك الكلمات بما ينسجم مع المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، حيث فسّر قول صدر المتألّهين بوجود الماهيّة بعرض الوجود أو بتبعه، بأنّه وجودٌ وتحقّقٌ مجازيّ، لأنّ الماهيّة حدّ

---

(١) المصدر السابق: ج٣ ص٢٥٧.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٢٧٧.

(٣) المصدر السابق: ج٩ ص١٨٥.

(٤) **الشواهد الربوبيّة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٠.

الوجود، والحدّ متّحد مع محدوده بنحو من أنحاء الاتّحاد، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر[١].

ولكن هذا الكلام يتنافى مع تصريح صدر المتألّهين بتحقّق الماهيّات في الأعيان بالوجود، والحمل على المجاز يحتاج إلى قرينة.

المقدّمة الخامسة: العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة

بعد أن ثبتت الغيريّة المفهوميّة والنفس الأمريّة بين الوجود وغيره وهي الماهيّة، وأنّ الوجود زائد على الماهيّة مفهوماً ومحكيّاً، ينبغي الإجابة على السؤال التالي:

هل التعدّد المفهومي والتغاير النفس الأمري ينسجمان مع وحدة المصداق الخارجيّ وبساطته؟ أم أنّهما يستلزمان التعدّد والتركّب الخارجيّ أيضاً؟

بعبارة أخرى: هل وحدة المصداق وبساطته في الخارج منافية للتغاير بحسب المفهوم ونفس الأمر أم لا؟

الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، أي: إنّ التعدّد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقيّة بلحاظ الوجود الخارجي، ولا يستلزم تعدّد المصداق الخارجيّ أو تركّبه، كما أنّ وحدة المصداق وبساطته لا تنافي التغاير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمريّة، فيمكن أن يكون المصداق الخارجيّ واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة ومختلفة الحيثيّات في نفس الأمر من المصداق الخارجيّ ولو كان واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقيّة[٢] وبسيطاً من جميع الجهات، وذلك من قبيل

---

(١) **رحيق مختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٧ وما بعدها.

(٢) الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة: هو ما كانت الوحدة عين ذاته في الخارج، بحيث يستحيل معها فرض التكثّر والتعدّد؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أوّلاً، لعدم الميز، ومن

صفات الواجب؛ فإنّ العلم والقدرة في واجب الوجود متغايران في المفهوم وفي حيثيّة نفس الأمر، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجود واحد بسيط، ولا يوجب ذلك كثرته ولا تركّبه.

قال صدر المتألّهين في هذا المجال: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثيّة واحدة ربّما كان فرداً ومصداقاً لمفهوماتٍ متعدّدة ومعانٍ مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلّقاً، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود على حِدة، وكاختلاف الصفات الحقيقيّة الإلهيّة التي هي عين الوجود الأحديّ الإلهي باتّفاق جميع الحكماء، والحاصل: أنّ مجرّد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليلٍ آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلّ واحدٍ منها غير ذات الآخر»[1].

والحاصل: أنّ التعدّد المفهومي واختلاف الحيثيّات في الواقع ونفس الأمر، لا يستلزم تعدّد الوجود خارجاً أو اختلاف الحيثيّة وتكثّرها في الوجود العيني، ولا يستلزم التركّب أيضاً بأيّ نحو من أنحاء التركيب الخارجي، فقد تتعدّد المفاهيم في الذهن وتختلف الحيثيّات في عالم نفس الأمر، ولكنّها مع ذلك لا تحكي إلّا عن مصداقٍ ووجودٍ خارجيّ وحدانيّ وبسيط ذاتاً وحيثيّة.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ حمل الوجود والماهيّة على الموجوديّة الخارجيّة لا يستلزم الكثرة المصداقيّة ولا التعدّد الحيثوي، بل يمكن أن تكون الماهيّة مساوقة

هنا أطلق على الواحد بهذه الوحدة عنوان «الواحد لا بالعدد»، وتُسمّى هذه الوحدة أيضاً بـ«وحدة الصرافة». انظر: **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٥٧ وص١٤٠؛ وأيضاً **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢٩ وص١٩٥.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٥.

للوجود خارجاً، بمعنى: أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود مصداقاً وحيثيّة، من قبيل ما هو المتّفق عليه عند الحكماء في صفات واجب الوجود، فإنّها مع تعدّد مفهوماتها وحيثيّاتها في نفس الأمر، متساوقة في الوجود الخارجي، فينتزع مفهوم القدرة ـ مثلاً ـ من ذات الحيثيّة الخارجيّة التي ينتزع منها مفهوما العلم والحياة.

إذن لا موجب لجعل العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة بنحو المساواة في المصداق دون حيثيّة الصدق؛ إذ التعدّد المفهومي والتغاير الحيثويّ في نفس الأمر لا يتنافيان مع ثبوت العينيّة المصداقيّة والوحدة الحيثويّة في الواقع الخارجي، بل يمكن أن تكون العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة بنحو المساوقة، وهذا ما سيأتي توضيحه وإثباته عند بيان التفسير المختار لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

التفسيرات

ذكرنا سابقاً بأنّ مسألة أصالة الوجود بنحو كان التامّة، من المسائل البديهيّة والبرهانيّة، وأنّ القول بأصالة الماهيّة أمرٌ غير معقول، ولكن هناك قراءات وتفسيرات مختلفة لهذه النظريّة، وفي ضوئها تختلف الكثير من النتائج والآثار، ونحاول في ما يلي الوقوف على أهمّ تلك التفسيرات:

التفسير الأوّل: عينيّة الماهيّة للوجود خارجاً

يبتني هذا التفسير على ركنين أساسيّين:

الركن الأوّل: أنّ الوجود عين الماهيّة، والماهيّة عين الوجود بحسب التحقّق الخارجي، والعينيّة بينهما بنحو المساوقة، فالواقعيّة بالمعنى الأخصّ تمثّل الوجود والماهيّة مصداقاً وحيثيّة.

الركن الثاني: أنّ تلك الواقعيّة الواحدة يحلّلها العقل إلى أمرين، أحدهما يُطلق عليه الوجود، والآخر الماهيّة، ولا تحقّق لهذا التعدّد التحليلي إلّا في عالَمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجيّ فأحدهما عين الآخر.

وتكون نتيجة هذين الركنين: أنّ الماهيّة الاعتباريّة ـ بحسب الفرض ـ منتزعة من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، أي: إنّها منتزعة من نحو الوجود وكيفيّته الخاصّة التي يتميّز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثيّة الماهيّة في الخارج عين حيثيّة الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينيّة المصداقيّة، وحينئذ تكون نسبة الماهيّة إلى الوجود في متن الأعيان، من قبيل نسبة الأجزاء الذاتيّة إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينيّة، لا الاتّحاد والاثنينيّة.

ومن هنا يتّضح: أنّ الموجودات في الخارج كما أنّها تشترك جميعها في انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنّها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها وكيفيّة

تحقّق كلّ واحد منها؛ إذ إنّ كلّ واحد من الموجودات الخارجيّة ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارة عن وجودٍ خاصّ يتميّز بكيفيّة وجوده عن الوجودات الأخرى، ويُطلق على المفهوم الحاكي عمّا يتميّز به ذلك الوجود الخاصّ لفظ الماهيّة، والماهيّة في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاصّ عن غيره، كما أنّ مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العينيّ، ولكن ما به الامتياز في الخارج وهو الوجود، عين ما به الامتياز وهو الماهيّة، لأنّ نحو الوجود الخاصّ في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

إذن فالماهيّة في الخارج نحو الوجود وما به يمتاز عن غيره، وأمّا الماهيّة في الذهن وفي نفس الأمر ـ سواء بمعناها الأخصّ الذي يُقال في جواب ما هو أم بمعناها الخاصّ الذي يشمل كلّ ما هو غير الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وغيرها ـ فإنّها حاكية عن ذات الماهيّة في الخارج التي هي نحو الوجود.

فالوجود موجود بالذات في الخارج، وكذا الماهيّة كالإنسانيّة ـ مثلاً ـ موجودة بتوسّط الوجود، وأحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثيّة، ولكنّهما متغايران بحسب التحليل الذهني وبحسب نفس الأمر، وقد تقدّم أنّ التعدّد المفهومي والنفس الأمري ليس كافياً لإيجاد التعدّد المصداقي ولو حيثيّة.

ولكن الماهيّة التي هي نحو الوجود الخاصّ وإن كانت عين الوجود في الخارج، لأنّ نحو الوجود ليس شيئاً وراء نفس الوجود، إلّا أنّها تابعة للوجود، فالماهيّة في الممكنات ـ مثلاً ـ لا يمكن أن تكون منجعلة بذاتها في الخارج، إلّا بعد جعل أصل الوجود، فما لم يُجعل أصل الوجود خارجاً لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكيفيّته التي تُميّزه عن الوجودات الأخرى، فنحو الوجود تابعٌ في المجعوليّة لجعل أصل الوجود من قبل الجاعل، وهذا هو معنى اعتباريّة الماهيّة في ضوء هذا التفسير الأوّل، فإنّها تُنتزع من نحو الوجود المجعول تبعاً لأصل الوجود، فالوجود أصيل لأنّه هو المجعول أوّلاً وبالذات، والماهيّة اعتباريّة لأنّها

مجعولة تبعاً لجعل أصل الوجود، وهذا لا يتنافى مع كون المجعول في الخارج شيئاً واحداً مصداقاً وحيثيّة، لأنّ الاختلاف في المجعوليّة بالذات والمجعوليّة بالتبع راجع إلى عالم نفس الأمر الذي هو أوسع من لوح الواقع الخارجي.

والحاصل: أنّ هناك عينيّةً خارجيّةً بين الوجود والماهيّة، مع حفظ جانب التغاير والتعدّد المفهومي والنفس الأمري، وهناك أمثلة ونظائر كثيرة للمقام في الأبحاث الفلسفيّة، نشير بنحو الاختصار إلى بعضها:

المثال الأوّل: الصفات الذاتيّة لواجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإنّ مفهوم العلم ـ مثلاً ـ يُنتزع من ذات الحيثيّة التي يُنتزع منها مفهوم القدرة بحسب المصداق الخارجي؛ فالواجب تعالى علمٌ كلّه لا جهل فيه، وقدرة كلّه لا عجز فيه، وليس الاختلاف والتغاير بين تلك الصفات إلّا بحسب التحليل الذهني وعالم نفس الأمر، وهو بعينه ما نقوله في الماهيّة والوجود بناءً على التفسير الأوّل، إلّا أنّ الماهيّة تابعة للوجود.

المثال الثاني: الموجودات المجرّدة عن المادّة وأحكامها، فإنّ مشهور الحكماء ذهبوا إلى كونها بسائط خارجيّة، ومع ذلك حكموا بأنّ لها جنساً وفصلاً موجودين بوجودٍ واحد في الخارج، وهذا معناه أنّ التعدّد والتركّب في ماهيّة المجرّدات من الجنس والفصل يرتبط بعالم نفس الأمر والتحليل الذهني، مع حفظ البساطة الخارجيّة.

وكذلك الحال في الأعراض التي هي بسائط خارجيّة أيضاً لدى المشهور، فإنّهم مع ذلك أثبتوا لها جنساً وفصلاً بحسب التحليل الذهني والتحقّق النفس الأمري.

قال صدر المتألّهين: «أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلّ منهما أمراً متحصّلاً، حتّى يكون الجنس مادّة عقليّة والفصل صورة عقليّة، وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركّباً من مادّة وصورة، إنّما هو بمجرّد وضع العقل لا غير، إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلاً، بل ذلك أمرٌ يفرضه

العقل بمجرّد اعتبار غير مطابق للواقع»[١].

ومراده من عدم المطابقة للواقع هو الواقع الخارجي، وليس الواقع العقلي والنفس الأمري، ولذا قال الحكيم السبزواري في تعليقته على عبارة صدر المتألّهين: «أي: اعتباريّ، ولكن من الاعتبارات النفس الأمريّة، لا كأنياب الأغوال، وإلّا لكان التركيب العقلي في البسائط العرضيّة جهلاً مركّباً، فالتحقيق: أنّ التركيب العقلي لها من الأمور الواقعيّة، لأنّ الماهيّات تحصل بأنفسها في العقل ولها أكوان وبروزات، فالتركيب في ذاتها في موطن الذهن وجوديّ بعينه، فقوله: (غير مطابق للواقع) أي الخارج»[٢].

إذن فالتركيب في البسائط الخارجيّة إلى جنس وفصل مرتبط بمرتبة من مراتب الواقع، وهي مرتبة نفس الأمر؛ ولذا قال صدر المتألّهين في بيان طبيعة هذا النحو من التركيب في البسائط الخارجيّة: «والثاني [أي انضمام شيء إلى شيء لا تميّز بينهما إلّا بحسب التعيّن والإبهام في البسائط الخارجيّة] يقتضيه [أي يقتضي التركيب] في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع»[٣]، فالتعدّد الذهني والنفس الأمري لا يتنافى مع الوحدة والبساطة الخارجيّة، وهذا هو ما نعتقده في الوجود والماهيّة بناءً على التفسير الأوّل.

المثال الثالث: علاقة الجسم التعليمي بالجسم الطبيعي، فإنّ أحدهما مختلف عن الآخر في عالم نفس الأمر، لأنّ أحدهما جوهر وهو الجسم الطبيعي، والآخر عرض وهو الجسم التعليميّ، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحد، فإنّ الجسم التعليمي موجود بنفس وجود الجسم الطبيعي؛ وذلك لأنّ الجسم الطبيعيّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٨.

(٢) المصدر السابق: الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ص٢٧.

امتدادٌ مبهم، وإنّما يتعيّن ويتحصّل بالجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ مقداريّ متعيّن، فالعلاقة بينهما هي علاقة المتحصّل باللامتحصّل، وقد تقدّم آنفاً عن صدر المتألّهين بأنّ انضمام المتحصّل إلى غير المتحصّل لا يقتضي التركيب إلّا بحسب مرتبة من مراتب الواقع، وهي مرتبة نفس الأمر، حيث قال: «إنّ الحيثيّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق، منها ما يُنتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع، ومنها ما يُنتزع منها باعتبار ملاحظة العقل، بأن يتصوّر العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمور المحصّلة ومتّحد معها، غير مخلوط ولا متّحد بل أمر مبهم ويضمّ إليه المعاني المخصوصة، وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصّل بشيء محصّل، حتّى يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر[١] وقد حصل بانضمامها شيءٌ ثالثٌ كاتّحاد المادّة بالصورة، بل كانضمام شيء إلى شيءٍ لا تميّز بينهما إلّا بحسب التعيّن والإبهام، فالأوّل يقتضي التركيب في الواقع، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع»[٢].

إذن فانضمام المتعيّن إلى المبهم كما هو الحال في العلاقة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، إنّما يقتضي التركيب بحسب مرتبة نفس الأمر، لا بحسب الوجود الخارجي، خصوصاً مع البناء على كون العرض من الخارج المحمول، وليس محمولاً بالضميمة.

وكذلك الحال في علاقة الحركة بالزمان، فإنّ الحركة عين الزمان في الواقع الخارجي، ولكنّهما عرضان مختلفان في نفس الأمر وبحسب التحليل العقلي؛ قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ المسافة والحركة والزمان، كلّها موجودة بوجودٍ واحد،

---

(١) مراده من (نفس الأمر) هنا: الواقع الخارجي، وهذا هو أحد إطلاقات ومعاني نفس الأمر في كلمات الحكماء.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٢٧.

وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجيّاً، بل العقل بالتحليل يُفرّق بينها ويحكم على كلٍّ منها بحكمٍ يخصّه»[١].

المثال الرابع: مسألة (النفس في وحدتها كلّ القوى) عند صدر المتألّهين، فإنّه لا فرق ـ بناءً على هذه النظريّة ـ بين النفس وقواها إلّا في عالم المفهوم والتحيّث النفس الأمري، وأمّا في الخارج فجميع القوى موجودة بوجودٍ واحد وهو وجود النفس، فالنفس عاقلة بذاتها، ومن ذاتها يُنتزع التعقّل، وهي في ذاتها أيضاً باصرة، ومن ذاتها تُنتزع قوّة البصر، وهكذا بقيّة القوى الأخرى.

هذه الأمثلة وغيرها كثيرٌ في الأبحاث الفلسفيّة، كلّها تؤكّد وتُقرّب معقوليّة التفسير الأوّل لأصالة الوجود، وهو: أنّ الماهيّة مساوقة للوجود في الواقع الخارجي، فالماهيّة عين الوجود في الخارج، ولا اختلاف بينهما إلّا بلحاظ المفهوم ونفس الأمر، ولكن ذكرنا سابقاً بأنّ الماهيّة تابعة في التحقّق والموجوديّة لأصل الوجود، لأنّها كيفيّة الوجود ونحوه الخاصّ، وما لم يتحقّق أصل الوجود خارجاً، لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكيفيّته التي تميّزه عن غيره من الموجودات، فالوجود موجود في الأعيان بالذات، والماهيّة أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، وهذا هو المعنى الثاني للأصالة والاعتبار، وهو المعنى المختار بناءً على التفسير الأوّل لأصالة الوجود، فالوجود هو الأصيل لأنّه المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيثيّة تقييديّة، والماهيّة اعتباريّة لأنّها متحقّقة في الأعيان بالوجود، وتفتقر في حمل الموجوديّة عليها إلى حيثيّة تقييديّة وواسطة في الثبوت، ولكن الوجود واسطة في الثبوت التحليلي النفس الأمري بالنسبة إلى الماهيّة، وليس واسطة في الثبوت الخارجي[٢]، فمفهوم الوجود (بما له من محكيٍّ نفس

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص١٨٠.

(٢) سيأتي توضيح هذه الاصطلاحات الفلسفيّة في البحوث اللاحقة.

أمريّ): هو الموجود في الخارج بذاته، والماهيّة (بما لها من محكيٍّ نفس أمريّ) لا موجودة ولا معدومة، وإذا وُجدت في الخارج لا يمكن أن تكون موجودة بذاتها، وإنّما توجد بالوجود، وأمّا بالنسبة إلى الآثار ـ بناءً على هذا التفسير ـ فإنّها تترتّب على الوجود الخاصّ الذي ماهيّته عين وجوده، وتعريف الأصالة بمنشئيّة الآثار إنّما ينسجم مع التفسير المشهور لأصالة الوجود كما سوف يتّضح لاحقاً.

هذا هو التفسير الأوّل لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ونحن نعتقد ـ كما سيأتي ـ أنّ الأدلّة المعتبرة التي أُقيمت لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، إنّما تثبت هذا التفسير للأصالة والاعتبار، لأنّ حصيلة ما تثبته هو أنّ أيّ شيء من الأشياء لا يُعقل أن يتحقّق إلّا بالوجود، فالوجود هو الموجود بذاته في الأعيان، وغيره موجود به، وهذه هي نتيجة التفسير الأوّل.

وأمّا كلمات صدر المتألّهين في هذا المجال، فنحن نعتقد أيضاً: أنّ المحكم منها منسجم مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح في مواضع كثيرة: بأنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع الخارجي، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجود في الخارج بذاته، والماهيّة موجودة بتبعه، وأنّ مفهوم الماهيّة منتزع من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من الأصالة والاعتبار؛ قال: «وقد علمت أنّ وجود كلّ شيء عين ماهيّته، فوجود العدم عين ذلك العدم، كما أنّ وجود الإنسان عين الإنسان، ووجود الفلك عين الفلك»[1].

وقال أيضاً في حديثه عن الوجود والماهيّة: «والعقل إذا حلّلهما إلى شيئين حكم بتقدّم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنّه الأصل في أن يكون حقيقةً صادرةً عن المبدأ، والماهيّة متّحدةٌ محمولةٌ عليه، لكن في مرتبة هويّة ذاته، لا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٦٦.

كالعرض اللاحق»[١]، فالماهيّة عند صدر المتألّهين ـ بحسب هذه العبارة ـ منتزعة من نفس هويّة الوجود، وكلامه صريح أيضاً في أنّ المراد بالأصالة هي الأصالة في التحقّق والجعل من قبل المبدأ تبارك وتعالى، وليس المراد عدم تحقّق الماهيّة أو عدم مجعوليّتها من قبل المبدأ تعالى ولو بتبع جعل أصل الوجود، بل هي مجعولة في الأعيان بالتبع، لأنّ خصوصيّة الوجود مجعولة بجعل نفس الوجود.

وكذلك قال في نهايات مباحث الوجود الذهني: «وتحقيق الحقّ فيه: أنّه كما يوجد في الخارج شخصٌ كزيد ـ مثلاً ـ ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيّاته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتاً، بل عين زيد وجوداً، فإنّ في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق»[٢]، فالماهيّات والذاتيّات ـ بحسب هذه العبارة ـ عين الوجود في الواقع الخارجي.

وقال أيضاً في مبحث استلزام الممكن للمتنع: «فالماهيّة الإمكانيّة لم تخرج ولا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداً، وإذا لم يتّصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجيّة التي هي بعد الوجود، فلم يتّصف بشيء من الحالات الكماليّة والصفات الوجوديّة إلّا نفس الوجود، والماهيّة في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيّةٌ خاصّة من الماهيّات، المعبَّر عنها عند بعضهم بالتعيّن، وعند بعضهم بالوجود الخاصّ، تابعيّة الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية»[٣].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٩٨.

وهذه العبارة صريحة أيضاً في كون الماهيّة المنعكسة في الأذهان حاكيةٌ عن أنحاء الوجودات الخاصّة، وأنّ الماهيّة في الخارج عين ذلك الوجود الخاصّ، وهي تابعة للوجود في تحقّق ذاتها وصفاتها الوجوديّة، وإن كانت من حيث ذاتها وبحسب نفسها مع قطع النظر عن أصل الوجود، لم تخرج ولا تخرج من كتم البطون والاختفاء والبطلان.

وبنفس المضمون ما ذكره في مبحث زيادة الوجود على الماهيّة، حيث قال: «زيادة وجود الممكن على ماهيّته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة، كيف؟! وحقيقة كلّ شيء نحو وجوده الخاصّ به»[1]، فإنّ المراد من قوله: «وحقيقة كلّ شيء»: ماهيّته، فماهيّة كلّ شيءٍ نحو وجوده الخاصّ به، ونحو الوجود في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود، بل هو عينه في الواقع الخارجي.

وقال أيضاً في مبحث علّية كلّ من عدمي العلّة والمعلول للآخر: «العقل الإنساني من شأنه أن يتصوّر لكلّ أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجيّة معاني ذاتيّة هي ماهيّات تلك الوجودات، كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات»[2].

وبالمضمون ذاته ما ذكره في مباحث الجعل، حيث قال: «إنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكلّ منها نعوتاً ذاتيّة كليّة مأخوذة عن نفس تلك الوجودات، محمولةً عليها من دون ملاحظة أشياء خارجةٍ عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيّات، ثمّ يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدريّة»[3]، فالذاتيّات ـ وهي الماهيّات ـ مأخوذة ومنتزعة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٣.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٥٠.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٤١٥.

عن نفس قوام الوجودات الصادرة بالذات من قبل الجاعل، وهي متحقّقة ومنجعلة بجعل الوجود في الخارج.

وقد شبّه صدر المتألّهين العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة، بالعينيّة بين الذات الإلهيّة وصفاتها الذاتيّة، حيث قال في جوابه على الوجوه التي ذكرها القوم لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة خارجاً: «فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها، لا تدلّ إلّا على أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة، مع أنّ المطلوب عندهم تغايرها بحسب الذات والحقيقة. أو لا ترى أنّ صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحقّ متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحيثيّة؛ لأنّ حيثيّة الذات بعينها حيثيّة جميع صفاته الكماليّة»[1].

وهذا معناه: أنّ صدر المتألّهين يرى أنّ العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة، من قبيل العينيّة بين المبدأ الأعلى وصفاته الذاتيّة، وهي عينيّة المساوقة والوحدة في الذات وحيثيّة الصدق في الخارج، فالماهيّة مساوقة للوجود في الأعيان، بمعنى: أنّ أحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثيّة.

وفي مبحث عينيّة الوجود للماهيّة خارجاً، قال صدر المتألّهين: «فالحقّ كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحقّقين من أهل الله، هو: أنّ الماهيّات كلّها وجوداتٌ خاصّة؛ وبقدر ظهور نور الوجود، تظهر تلك الماهيّات ولوازمها، تارةً في الذهن وأخرى في الخارج»[2].

وهذا معناه: أنّ الحقّ والمحكم في كلمات صدر المتألّهين هو: أنّ الماهيّات وجوداتٌ خاصّة، تتحقّق وتظهر في الخارج بتبع ظهور نور الوجود.

وهذه هي حصيلة التفسير الأوّل لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأمّا كلماته

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الأخرى التي قد توهم غير ذلك، فلابدّ من تأويلها أو إرجاعها إلى المعنى المذكور.

ومن كلماته الأخرى الصريحة أيضاً في التفسير الأوّل، ما ذكره في مبحث المُثُل الأفلاطونيّة، حيث قال في الإجابة عن نظريّة شيخ الإشراق في هذا المجال: «إنّ آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي إنّيات وجوديّة نوريّة يجب أن تكون وجودات الماهيّات دون معانيها الكليّة، وإنّ اختلاف الماهيّات المنتزعة عن أنحاء الوجودات إنّما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدّةً وضعفاً، وتقديماً وتأخيراً، وتركيباً ووحداناً، فللوجودات ـ باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها ـ لوازم متخالفة»[1].

إذن فكلمات صدر المتألّهين صريحة وواضحة في كون الماهيّة عين الوجود الخارجيّ مصداقاً وحيثيّة، وأنّها نحو الوجود الخاصّ، وهي منتزعة من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، وليس التغاير والاثنينيّة بينهما إلّا بحسب المفهوم وعالم نفس الأمر.

وقد اتّضح من كلامه أيضاً: أنّ الماهيّة منجعلة بجعل أصل الوجود في الخارج، والوجودات تتمايز بالماهيّات تمايزاً ذاتيّاً حقيقيّاً بلحاظ الواقع العينيّ.

والباحث في كلمات أتباع المدرسة المشّائيّة قد يجد شواهد كثيرة تؤيّد هذا التفسير والرؤية الخاصّة حول منشأ انتزاع الماهيّة.

قال القيصري في مقدّمة الفصوص: «كما يقول أهل النظر بأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج وغيره في العقل»[2]، ومراده من أهل النظر هم فلاسفة المشّاء.

وقال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء: «إنّ حدّ الشيء من جهة ماهيّته يتمّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٦١ ـ ٦٢.

(٢) **شرح فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، محمّد داود القيصري، منشورات بيدار، قم: ص١١٧.

بأجزاء قوامه وما ليس خارجاً منه، ويتمّ من جهة إنيّته بسائر العلل حتّى تُتصوّر ماهيّته كما هو موجود، ويتحقّق بذلك ما يتقدّم ماهيّته في الوجود، فيتمّ به وجوده، فيقع لتلك الماهيّة حصول به»[١].

إنّ هذه العبارة من الشيخ صريحة في أنّ الماهيّة متحقّقة وحاصلة بحصول الوجود في الخارج، ومراده من الحدّ هنا هو الحدّ في الاصطلاح المنطقي الذي يمثّل حقيقة الشيء التي يمتاز بها عن غيره، وليس مقصوده الحدّ العدمي الذي ذكره بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية.

وقال الشيخ أيضاً في كتابه (المباحثات): «إنّ الوجود في ذوات الماهيّات غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف، وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا وجوده»[٢].

وهذه العبارة من الشيخ الرئيس واضحة أيضاً في أنّ تمايز الوجودات الخارجيّة إنّما يكون بالماهيّات، وأنّه تمايزٌ ذاتيّ ثبوتيّ، فالإنسان يخالف الفرس بالنوع في الواقع الخارجيّ لأجل ماهيّته، لا لأجل وجوده المشترك بين جميع الأشياء والموجودات المتفاوتة.

وقال بهمنيار في كتابه (التحصيل): «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا، أو الموجود الذي لا سبب له»[٣].

وقال صدر المتألّهين في توضيح هذه العبارة: «الوجودات الخاصّة أمور مجهولة

---

(١) **الشفاء** (قسم المنطق)، مصدر سابق: ج٣ ص٣٠١.

(٢) **المباحثات**، ابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ص٤١.

(٣) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٣.

الأسامي، شرح أسمائها أنّه إنسان أو فلك أو مثلّث أو غير ذلك»[1]، وهذا يعني أنّ الماهيّات منتزعة من أنحاء الوجودات الخاصّة، وحاكية عنها، فالوجود الخاصّ في الأعيان شرح اسمه أنّه إنسان أو فلك أو نحو ذلك.

وقال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هويّةٌ مغايرةٌ للأوّل بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هويّة ما، فإذن هاهنا أمران معقولان؛ أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل، وهو المسمّى بالوجود، والثاني: هو الهويّة اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمّى بالماهيّة. فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة أصلاً»[2].

فالمحقّق الطوسي يرى أنّ الماهيّة هي هويّة الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، وهي عنده منجعلة في الواقع العيني بتبع جعل أصل الوجود، ولا يمكن جعلها من قبل الجاعل في الخارج من دون جعل أصل الوجود.

التفسير الثاني: الماهيّة منتهى الوجود وحدّه العدمي

يبتني هذا التفسير على الأركان التالية:

الركن الأوّل: أنّ المراد من الماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ«ما هو؟».

الركن الثاني: أنّ المراد من الأصالة هنا هو التحقّق الخارجي، في قِبال الاعتبار الذي هو عدم التحقّق في الأعيان، وهذا هو المعنى الأوّل المتقدّم للأصالة والاعتبار.

---

(١) **تعليقة على إلهيّات الشفاء**، صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: الدكتور نجفقلي حبيبي، انتشارات: بنياد حكمت إسلامي صدرا: ج١ ص١١٨.

(٢) **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدِّين الطوسي، المطبوعات الدينيّة، قم المقدّسة، ١٣٨٤ش: ج٣ ص٢٦٨ ـ ٢٦٩، النمط السادس.

الركن الثالث: أنّ المراد من الحدّ في قولنا: «الماهيّة حدّ الوجود» هو الأمر العدميّ الذي يُمثِّل دائرة انعدام الشيء وانتهاء وجوده، وهذا هو المعنى اللغويّ للفظ (الحدّ)، فإنّ الحدّ في اللغة: هو منتهى الشيء الذي يفصله ويميّزه عن سائر الأشياء الأخرى[١].

الركن الرابع: أنّ الوجود والماهيّة لا يمكن أن يتحقّقا معاً في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقّق. فإذا كان أحدهما هو المتحقّق في الخارج، لا يمكن فرض تحقّق الآخر معه؛ لأنّ فرض تحقّقهما في الخارج يستلزم أن تكون الحقائق الخارجيّة مركّبة من جزئين في الواقع العينيّ، أحدهما الوجود والآخر الماهيّة، وهو مخالف للوجدان، إذ إنّ كلّ واحد منّا يُدرك أنّ ذاته واحدة غير مركّبة من شيئين.

وقد جعلت مدرسة الحكمة المتعالية هذا الركن أحد أهمّ مقدّمات مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة، حيث أوجدت نحواً من التعاند بين مفهومي الوجود والماهيّة بلحاظ التحقّق الخارجي، فلا يمكن أن يكون الخارج مصداقاً حقيقيّاً لكلا المفهومين معاً؛ قال الطباطبائي: «وإذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلّا واقعيّة واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيّتين ـ أعني الماهيّة والوجود ـ بحذاء ما له من الواقعيّة والحقيقة»[٢].

بناءً على هذه الأركان الأربعة، حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يفسّروا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتحقّق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيل بمعنى أنّه المتحقّق في الخارج، والماهيّة اعتباريّة بمعنى أنّها لا تحقّق ولا عينيّة لها في مرتبة الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، فالماهيّة منتزعة من أمرٍ عدميّ، وهو حدّ الوجود ومنتهاه.

---

(١) **لسان العرب**، مصدر سابق: ج٣ ص١٤٠.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

ولعلّ أوضح مثال لتقريب المراد من هذا التفسير هي المعاني العدميّة التي لها منشأ انتزاع في الواقع العينيّ، من قبيل ما يُراد من معنى العمى والآن والنقطة في البحوث الفلسفيّة، فإنّ معنى (العمى) هو عدم البصر، ومعنى (الآن) هو انتهاء الزمان وانعدامه، كما أنّ معنى (النقطة) أيضاً منتهى الخط وفقدانه، فهذه المعاني ونحوها تحكي أُموراً عدميّة بحسب الاصطلاح الفلسفي، ولكنّها ذات مناشئ حقيقيّة في الواقع الخارجي؛ وذلك لأنّ الشيء قد يكون له ما بإزاء في الخارج كما هو واضح، وقد لا يكون له ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج من قبيل المعقولات الثانية المنطقيّة، وقد لا يكون له ما بإزاء ولكن له منشأ انتزاع خارجيّ كالعمى وغيره من أعدام الملكات، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ يتّصف خارجاً بكونه أعمى، ولكن ليس لهذا الاتّصاف تحقّق وما بإزاء في الوجود العينيّ، وإنّما تحقّقه بوجود منشأ انتزاعه في الخارج، وهو الأمر العدمي الذي هو فقدان البصر، والماهيّة في ضوء هذا التفسير من قبيل معنى العمى، أي: إنّها ليست موجودة في الخارج، ولكنّها منتزعة من أمرٍ عدميّ وهو حدّ الوجود ومنتهاه، فللماهيّة منشأ انتزاع في الخارج وهو ذلك الأمر العدمي، وليست هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة.

ولكن حيث إنّ الماهيّة بهذا المعنى ليس لها ما بإزاء ولا هي موجودة في الخارج، ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

والذي أجاز هذا النحو من الإطلاق طبيعة العلاقة القائمة بين الوجود وبين منشأ انتزاع الماهيّة في الواقع الخارجي، وهي علاقة الاتّحاد، لأنّ الحدّ متّحد مع المحدود خارجاً، فأعطي حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

قال الشيخ جوادي آملي: «نسبة الوجود إلى الماهيّة من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، لأنّ الموجوديّة متعلّقة بنحو الأصالة بالوجود، وتنسب إلى

الماهيّة بالتبع أو بالعرض والمجاز»[1]، ومراده من المجاز هنا هو المجاز العقلي، أي من قبيل نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: «جرى الميزاب».

ومن هنا تكون العلاقة بين الماهيّة والوجود في متن الأعيان من قبيل العلاقة بين اللازم والملزوم، وهي علاقة مبتنية على التغاير والاثنينيّة، لأنّ اللازم يغاير الملزوم كالمغايرة بين الزوجيّة والأربعة، فهما متّحدان وجوداً ومتغايران في حيثيّة الصدق، وهذا معناه: أنّ الماهيّة في متن الأعيان حيثيّةٌ أخرى وراء حيثيّة الوجود، لأنّها تمثّل انتهاء الوجود وحدّه، ولا شكّ أنّ الحدّ غير المحدود تحيّثاً، وإن كانا متّحدين هويّةً ومصداقاً؛ إذ الاتّحاد فرع الاثنينيّة والتغاير الحيثويّ، لأنّه إنّما يُتصوّر بين أمرين متّحدين؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب هذا القول لا يُعبِّرون بالعينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة، وإنّما يُعبّرون بالاتّحاد بينهما في الخارج، وهذا يعني: أنّ الوجود غير الماهيّة حيثيّة، وإن اتّحدا مصداقاً وهويّة.

وهذا التصوّر حول كيفيّة انتزاع الماهيّة من الوجود الخارجي، هو المشهور في كلمات الحكيم السبزواري ومن جاء بعده، حيث ذكروا بأنّ منشأ انتزاع الماهيّة عبارة عن أمرٍ عدميّ مغايرٍ للوجود في الحيثيّة، متّحد معه مصداقاً.

قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: «إنّ الأصل في التحقّق هو الوجود، والماهيّة اعتباريّةٌ ومفهومٌ حاكٍ عنه متّحدٌ به»[2]، ثمّ أضاف في حاشيته على شرح المنظومة قائلاً: «إذ لا يحاذيها ـ أي الماهيّة ـ شيء، ولو حاذاها شيءٌ لم يتّحدا، لأنّ اتّحاد الاثنين المتحصّلين محال»[3]، وقد ذكرنا بأنّ الاتّحاد فرع الاثنينيّة، والاختلاف في حيثيّة الانتزاع، فالماهيّة لا يحاذيها شيء في الخارج، وهي متّحدة مع الوجود في

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٣ ـ ٣٣٤، ترجمة عن النسخة الفارسيّة.

(٢) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٠.

(٣) المصدر السابق.

الخارج اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل.

وقال أيضاً في تعليقته على الأسفار: «وكذا التركيب من الوجود والماهيّة، فإنّه أيضاً يرجع إلى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى»[١].

وقال في موضع آخر: «والماهيّة راجعة إلى العدم»[٢]، ومراده من رجوع الماهيّة إلى العدم، أنّها أمرٌ عدميّ من قبيل أعدام الملكات.

وقال الطباطبائي في نهاية الحكمة: «فذات كلّ ماهيّةٍ موجودةٍ حدٌّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوبٌ بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها، فماهيّة الإنسان الموجودة ـ مثلاً ـ حدٌّ لوجوده، لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس، وليس ببقر، وليس بشجر، وليس بحجر، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان»[٣]. فالطباطبائي في عبارته هذه يرى: أنّ الماهيّات حدود الوجود، بمعنى أنّها تتكوّن من سلوبٍ وأعدامٍ من قبيل أعدام الملكات.

وقال أيضاً: «وعلى هذا القياس في المراتب [أي مراتب الوجود] الذاهبة إلى فوق، حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها». ثمّ أضاف في تعليقةٍ له على هذه العبارة قائلاً: «ولمّا كان الحدّ في معنى السلب، كان نفي الحدّ سلباً للسلب، وهو الإيجاب»[٤]، وكلامه هذا واضح في إرجاع الماهيّة إلى أمرٍ سلبيّ، وهو حدّ الوجود ونفاده.

وقال في موضع آخر: «إنّ للمراتب المترتّبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنّها محدودة بأنّها لا حدّ لها، وظاهرٌ أنّ هذه الحدود [أي الماهيّات]

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٦، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٧٩، الحاشية رقم (١).

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤.

(٤) المصدر السابق: ص١٧.

الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود ـ وهي أصيلة وبسيطة ـ إنّما هي من ضيق التعبير، وإلّا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه»[1]، وهذه العبارة واضحة أيضاً في اعتبار الماهيّات من أصناف السلوب والأعدام.

وقد أوضح بعض المحقّقين هذه الرؤية حول منشأ انتزاع الماهيّة قائلاً: «فحدود الموجودات تُنتزع ـ في الواقع ـ من أمورٍ عدميّة، وعدّها واقعيّةً أمرٌ مجازيّ واعتباريّ، ولنذكر مثالاً يُقرّب الموضوع للذهن:

إذا قطّعنا ورقة بأشكال مختلفة، منها المثلّث والمربّع و... فإنّه تصبح لدينا قطعٌ من الورق، وكلٌّ منها علاوةً على كونه قطعةً من الورق فإنّه يتّصف بصفةٍ أخرى هي المثلّث أو المربّع أو... بينما لم تكن هذه الصفات موجودةً قبل تقطيع الورقة. ويقول العرف هنا: إنّ أشكالاً وصفاتٍ خاصّة قد وُجدت في الورقة، وقد أضيفت إليها أمورٌ وجوديّة، بينما في الواقع لم يوجد شيءٌ أُضيف إلى الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأمور العدميّة.

وبعبارة أخرى: إنّ الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً، سوى ما ينتهي إليه سطح قطع الورق، كما أنّ السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه الحجم، ولكن هذه الحدود العدميّة تعتبر من الناحية العرفيّة والسطحيّة أموراً وجوديّة وصفاتٍ عينيّة، ويعدّ سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيّات»[2].

هذه هي نظرة المتأخّرين حول منشأ انتزاع الماهيّة الاعتباريّة، وهي صريحة في كون الماهيّة منتزعة من حدّ الوجود العدمي ومتّحدة معه اتّحاد المتحصّل

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٩ ـ ٢٠.

(٢) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

باللامتحصّل، كاتّحاد الجنس والفصل في متن الأعيان، بمعنى: أنّ حيثيّة أحدهما غير حيثيّة الآخر في الوجود الخارجي.

وفي ضوء هذه النظرة تكون نسبة التحقّق والوجود إلى الماهيّات ـ كما تقدّم ـ نسبةً بالعرض والمجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ وذلك بسبب علاقة الملازمة الحاصلة بين الحدّ والمحدود في الواقع العينيّ، وإلّا فإنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ لا يمكنه أن يتّصف بالوجود اتّصافاً حقيقيّاً، إذ يرجع اتّصافه بذلك إلى اجتماع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة، وقد كانت نتيجة هذه الرؤية أن آمن أصحابها باختلاف حيثيّة الماهيّة عن حيثيّة الوجود في الأعيان، وليس في نفس الأمر وفي التحليل الذهني فحسب.

وفي هذا الضوء أيضاً يتّضح: أنّ الماهيّة من خصائص الموجود المحدود، فكلّ موجودٍ محدودٍ يُنتزع من حدّه العدمي مفهومُ الماهيّة، وحيث إنّ وجود واجب الوجود ـ كما سيأتي ـ غير محدود ولا متناهٍ، فلا يُنتزع من وجوده الواجبي مفهومُ الماهيّة بالمعنى المذكور.

ويتّضح أيضاً ـ بحسب هذه الرؤية ـ: أنّ البحث عن الماهيّات وأحكامها في الفلسفة، من البحوث الاستطراديّة الخارجة عن موضوع هذا العلم؛ لأنّ موضوع الفلسفة ـ كما سبق ـ الموجود بما هو موجود، وأمّا الأمور العدميّة فلا تُبحث في الفلسفة إلّا بنحو الاستطراد والاستطراق.

ثمّ إنّ أصحاب هذا التفسير حاولوا أن يستشهدوا ببعض كلمات صدر المتألّهين، التي قد يستظهر منها أنّ حيثيّة الماهيّة غير حيثيّة الوجود في الخارج، وأنّ الماهيّة متّحدة خارجاً مع الوجود اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل، وأنّها بلحاظ الوجود العيني من مراتب الظلمات وأعدام الملكات، ونشير في ما يلي إلى أهمّ تلك الكلمات:

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «وأمّا تخصّصه [أي الوجود] بموضوعه

ـ أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل ـ فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات، وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين»[١].

وقال في موضع آخر: «إنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتّحاد»[٢].

وقال أيضاً: «لأنّ كلّ مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتمّ النوري الذي لا حدّ له في العظمة والجلال والزينة والجمال، وقع بإزائها مرتبةٌ من مراتب الظلمات والأعدام المسمّاة بالماهيّات الإمكانيّة»[٣].

وقال في رسالة (المشاعر): «فإنّ الفصل ـ مثلاً ـ إذا قيل إنّه عارضٌ للجنس، ليس المراد: أنّ للجنس تحصّلاً وجوديّاً في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه: أنّ مفهوم الفصل خارجٌ عن مفهوم الجنس لاحقٌ به معنىً، وإن كان متّحداً معه وجوداً، فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا حال الماهيّة والوجود إذا قيل إنّ الوجود من عوارضها... فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجوداً، مع مغايرتها إيّاه معنىً ومفهوماً في ظرف التحليل»[٤].

وقال أيضاً في (الشواهد الربوبيّة): «فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهيّة موجودة بالوجود، أي بالعرض، فهما متّحدان هذا الاتّحاد»[٥].

من هنا قد يستظهر من هذه الكلمات وغيرها: أنّ صدر المتألّهين من القائلين

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٥٦.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٦٤.

(٤) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٦ ـ ١٧.

(٥) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص١٢.

باختلاف حيثيّة انتزاع الماهيّة الاعتباريّة عن حيثيّة انتزاع الوجود في الواقع الخارجي، وأنّ الماهيّة منتزعةٌ من حدّ الوجود العدمي ومنتهاه، وذلك لأنّ التعبير بـ«الاتّحاد» يعني التعدّد والاثنينيّة. وحيث إنّ اتّحاد الأمرين المتحصّلين مُحال، فلابدّ أن يكون اتّحاد الوجود الأصيل بالماهيّة الاعتباريّة في الواقع الخارجي، من قبيل اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل. وهذا يعني أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ لا يُحاذيه شيءٌ في الخارج، ومفهوم الماهيّة إنّما يُنتزع من هذه الحيثيّة العدميّة، وأمّا الوجود فهو منتزع من ذات الواقع العينيّ.

وقد استقرّ نظر الحكماء بعد صدر المتألّهين على هذه الرؤية الخاصّة حول منشأ انتزاع الماهيّة الاعتباريّة، حيث اعتقدوا بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ في الخارج، تختلف حيثيّة انتزاع مفهومه عن حيثيّة انتزاع مفهوم الوجود.

ولكنّنا نعتقد ـ كما تقدّم ـ أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين صريح في التفسير الأوّل، وأمّا الكلمات آنفة الذِّكر فليست صريحة ولا ظاهرة في التفسير الثاني، بل يمكن أن تنسجم أيضاً مع مضمون التفسير الأوّل؛ إذ قد يكون مراده من الاتّحاد: الوحدة والعينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع العينيّ، كما قد يكون المراد من اعتبار الماهيّات: ظلمات وأعداماً هي الماهيّات في ذاتها بحسب عالم نفس الأمر لا الواقع الخارجي، فإنّها بهذا الاعتبار ما شمّت رائحة التحقّق والوجود، باتّفاق الحكماء والفلاسفة، ولكلا الاحتمالين المذكورين شواهد كثيرة في كلمات صدر المتألّهين، وسيأتي التنبيه على ذلك في البحوث اللاحقة.

إذن لا يمكن القول بأنّ صدر المتألّهين يريد في كلماته السابقة التفسير الثاني في تحديد منشأ انتزاع الماهيّة، ولو فرض أنّه من القائلين بالتفسير الثاني فإنّ ذلك لا يؤثّر في مجرى البحث، وهو ضرورة تحديد التفسير الصحيح في ضوء ما أُقيم من الأدلّة والبراهين على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهذا ما سنبحثه في نقطة لاحقة.

التفسير الثالث: الماهيّة ظهور الوجود لدى الأذهان

يُفترض في هذا التفسير: أنّ الماهيّات عبارة عن مفاهيم ذهنيّةٍ إثباتيّةٍ واعتباراتٍ عقليّةٍ حاكيةٍ عن الوجودات الخارجيّة؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منّا يعلم بثبوت طائفة من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثر من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعيّنٍ خاصٍّ ومؤثّر خارجيّ، وهذا التعيّن الخاصّ لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، ولا قدرة للعقل على فهمه أو إدراك حقيقته، وإنّما العقل يضع مجموعة من التسميات والمفاهيم للحكاية العامّة والتمييز ـ من بعيد ـ بين تلك الوجودات المختلفة الآثار، وتسمّى هذه المفاهيم بالماهيّات. فالمفاهيم الذهنيّة وهي الماهيّات، لا ترتبط بالخارج مباشرةً، بل هي أُمورٌ يعتبرها العقل ويضعها على أساس المؤثّرات والتعيّنات الخارجيّة، من دون أن يفهم حقيقتها وكُنهها، من قبيل ما يُذكر في نظريّة الشبح لتفسير عمليّة الإدراك؛ فكلّ تعيّنٍ خارجيّ، له اسمٌ يميّزه عن غيره، من دون أن يكون حاكياً عن حقيقته وكُنه ذاته.

ومن هنا ذكروا بأنّ هذا التفسير للماهيّة متقوّمٌ بوجود المعتبر وهو العقل، ومن دونه لا تحقّق للماهيّات. فبناءً على التفسير الأوّل: يكون للماهيّة ما بإزاءٍ خارجيّ هو عين الوجود، وبناءً على التفسير الثاني: وإن لم يكن للماهيّات ما بإزاء في الخارج، إلّا أنّ لها منشأ انتزاع خارجيّ، ولكن بناءً على التفسير الثالث: لا يكون للماهيّات ما بإزاء ولا منشأً انتزاع في الواقع الخارجي، وإنّما هي اعتباراتٌ عقليّةٌ قائمةٌ على أساس التعيّنات الخارجيّة مختلفة الآثار، وليست هي اعتباراتٍ جزافيّةً أو عقلائيّة.

وهذا نظير ما يُذكر في حقيقة المفاهيم الفلسفيّة عند أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّها عندهم مفاهيم اعتباريّة، يعتبرها العقل للحكاية عن الوجودات

الخارجيّة، من دون أن يكون لها ما بإزاء في الوجود العيني، في قِبال المفاهيم الماهويّة ـ عندهم ـ فإنّها مفاهيم حقيقيّة، ولها ما بإزاء في الخارج، من قبيل مفهوم الإنسان.

قال الطباطبائي: «وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقيّ واعتباريّ، والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة كمفهوم الإنسان... والاعتباري: خلاف الحقيقي... كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها»[١].

ثمّ قال: «فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفرادٍ مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها، ثمّ تُنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به، كالوجوب والوحدة والكثرة والقوّة والفعل وغيرها»[٢].

إذن، المفاهيم الفلسفيّة مفاهيم اعتباريّة، ينتزعها العقل للحكاية عن المصاديق الخارجيّة، من دون أن تكون تلك المفاهيم مقوّمة لمصاديقها ولا مأخوذة في تعريف حقيقتها، كذلك هو حال المفاهيم الماهويّة في ضوء التفسير الثالث، فإنّها مفاهيم اعتباريّة تحكي الأشياء الخارجيّة وتُميّز بعضها عن البعض الآخر، ولا تعطينا إدراكاً حقيقيّاً لذوات الوجودات في الخارج، وحينئذ لا يبقى أيّ فرق ـ على هذا التفسير ـ بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، إلّا من جهة كون الأولى مفاهيم مختصّة والأخرى مفاهيم مشتركة.

وقد يُسمّى هذا النحو من الاعتبار العقلي في بعض الكلمات بالظهور والانعكاس، بمعنى: أنّ الماهيّات ظهورات وانعكاسات الوجودات لدى الأذهان في العلم الحصولي، فكلّ موجودٍ تنعكس صورته في الذهن انعكاساً

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص٢٥٧.

حصوليّاً ـ ولو بحسب ما له من الآثار ـ فله اسمٌ وماهيّةٌ تميّزه عن غيره من الموجودات الأخرى، وماهيّته هي ذلك الظهور والانعكاس الذهني الخاصّ، وأمّا الموجودات التي لا انعكاس لها في الذهن فلا ماهيّة لها؛ ولذا أنكر أصحاب هذا التفسير ـ بناءً على وجود قائلٍ به ـ ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، لأنّه لا ظهور له في الأذهان بحسب العلم الحصولي.

وفي ضوء هذا التفسير، يكون البحث عن الماهيّة وأحكامها من أُمّهات المباحث الفلسفيّة، وليس بحثاً استطراديّاً، لأنّ ارتباطنا بالوجودات الخارجيّة لا يتمّ إلّا بواسطة العلم الحصولي، والماهيّات التي تشكّل منظومة علومنا الحصوليّة هي الجسر الوحيد الذي يربطنا بالواقع الخارجي، فيكون البحث فيها وفي أحكامها من أهمّ المباحث الفلسفيّة.

أمّا الكلمات في هذا المجال، فلسنا متأكّدين من وجود قائل بهذا التفسير في قِبال التفسيرَين السابقين، ولكن بعض كلمات الأعلام ظاهرة في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهيّة بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان.

قال السبزواري في شرح منظومته: «إنّ الأصيل في التحقّق هو الوجود، والماهيّة اعتباريّةٌ ومفهومٌ حاكٍ عنه»[1].

وقال أيضاً في تعليقته على الأسفار: «الماهيّات حكايات الوجودات التي هي مجعولة أوّلاً وبالذات»[2].

وقال الطباطبائي: «ثمّ لمّا كانت الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان...»[3].

ولعلّ حكماء المشّاء عندما يُنكرون ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، فإنّهم

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٢٤٨، الحاشية رقم (١).

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥.

يريدون هذا المعنى من الماهيّة، أي: إنّ واجب الوجود لا ظهور له بالعلم الحصولي لدى الأذهان.

قال السيّد الداماد في (القبسات): «إنّما يتصحّح الوجود الارتسامي في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيّته، فأمّا ما ماهيّته عين الوجود، فإنّه يمتنع أن يكون لماهيّته [أي إنيّته] حصول في ذهن ما من الأذهان، فإذن قد استبان: أنّ الشيء إذا كانت له ماهيّة وراء الوجود، صحَّ أن توجد ماهيّته وجوداً ارتسامياً بالانطباع في ذهن ما من الأذهان، فتكون ماهيّته من حيث هذا الوجود الانطباعي منسلخةً عن التقرّر الأصيل والوجود المتأصّل في متن الخارج وحاقّ الأعيان، فأمّا إذا كان الشيء ماهيّته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج وحاقّ الأعيان أي ماهيّته [إنيّته]، فتكون نسبةُ الوجود الأصيل العينيّ إلى ذاته نسبةَ الإنسانيّة إلى ذات الإنسان»[1].

ومراده من ذلك: أنّ الوجود الواجبي الذي تكون ماهيّته إنيّته، يمتنع ارتسامه في ذهنٍ من الأذهان، ومن هنا لا تكون له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، منسلخة ومغايرة لوجوده الأصيل في متن الأعيان، وأمّا الوجود الإمكاني الذي له ماهيّة بالمعنى الأخصّ وراء وجوده، فإنّ ماهيّته توجد بوجودٍ ارتساميّ في الأذهان، حاكٍ عن الوجود الخارجي.

وقد يستظهر هذا المعنى أيضاً من بعض كلمات صدر المتألّهين، حيث يستفاد منها البناء على كون الماهيّة ظهور الوجود وانعكاسه في الذهن.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فإنّ الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسّيّة»[2].

---

(١) **القبسات**، السيّد محمّد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٤ش ص٤٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٩٨.

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ ماهيّات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنّها في الموجوديّة ظلالٌ وعكوسٌ للوجودات»[١].

وقال أيضاً في هذا المجال: «والاتّحاد بين الماهيّة والوجود على نحو الاتّحاد بين الحكاية والمحكي، والمرآة والمرئي، فإنّ ماهيّة كلّ شيء: هي حكايةٌ عقليّةٌ عنه، وشبحٌ ذهنيّ لرؤيته في الخارج، وظلّ له»[٢].

وكذلك قال: «وأمّا المسمّى بالماهيّة، فإنّما هي متّحدةٌ معه ضرباً من الاتّحاد، بمعنى: أنّ للعقل أن يلاحظ لكلّ وجودٍ من الوجودات معنىً منتزعاً من الوجود، ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، فالمحكيّ هو الوجود، والحكاية هي الماهيّة، وحصولها من الوجود كحصول الظلّ من الشخص، وليس للظلّ وجودٌ آخر»[٣].

ولكنّنا نرى أنّ هذه الكلمات غير كافية لنسبة التفسير الثالث إلى صدر المتألّهين، بل هي تنسجم مع التفسير الأوّل أيضاً، لأنّ الماهيّة تبقى ظلّاً وظهوراً وحكايةً للوجود الخاصّ في الأذهان، وإن كانت هي عين الوجود في الواقع الخارجي، وهذا بيانٌ دقيقٌ سيأتي تفصيله في البحوث اللاحقة.

والحاصل: أنّ هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيفيّة اعتبار العقل للماهيّات في عالم الذهن، كما أنّه لم تثبت نسبته إلى أحد من الحكماء؛ ولذا سوف لا يتمّ التركيز عليه في البحوث الآتية، وإنّما نكتفي بالإشارة إليه عند التعرّض إلى الفوارق والأدلّة على التفسيرين الأوّل والثاني.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٢١٠.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٢٣٦.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.

الفوارق بين تفسيرات أصالة الوجود

الفوارق الأساسيّة بين تفسيرات أصالة الوجود

أوضحنا في العنوان السابق التفسيرات المتصوّرة في تحديد منشأ انتزاع الماهيّة، وقد تبيّن أنّها ثلاثة:

١. أنّ الماهيّة منتزعةٌ من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود.

٢. أنّ الماهيّة منتزعةٌ من حدّ الوجود الذي هو أمرٌ عدميّ.

٣. أنّ الماهيّة عبارةٌ عن أمرٍ ذهنيّ واعتبارٍ عقليٍّ حاكٍ عن الوجود الخارجي.

وقلنا بأنّ بحثنا يهتمّ بالتفسير الأوّل والثاني، وسوف نكتفي بالإشارة إلى ما يخصّ التفسير الثالث؛ وذلك لغموض معناه وعدم ثبوت القائل به.

ويتّضح ممّا تقدّم أيضاً: أنّ هناك ثلاثة فوارق أساسيّة يتميّز بها كلّ تفسير عن الآخر، وهي:

١. أنّ المعنى المُراد من الأصالة والاعتبار يختلف في التفسير الأوّل عن المعنى المُراد منهما في التفسير الثاني، فإنّهما في الثاني بمعنى التحقّق في الأعيان وعدمه، أي: إنّ الأصيل: ما له ثبوتٌ وتحقّق في الخارج، والاعتباريّ: ما لا تحقّق له، وأمّا في ضوء التفسير الأوّل فمعناهما التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه، أي: إنّ الأصيل: ما له تحقّق في الخارج بالذات بلا حاجة إلى حيثيّة تقييديّة، والاعتباري: ما كان تحقّقه مفتقراً إلى الحيثيّة التقييديّة.

وأمّا معنى الأصالة والاعتبار في التفسير الثالث فإنّه على نسق ما ذكر في التفسير الثاني.

٢. أنّ معنى الماهيّة في التفسير الأوّل يختلف عن معناها في التفسير الثاني، فإنّ المراد منها في الثاني هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وفي الأوّل الماهيّة بالمعنى

الخاصّ، وهو أوسع دائرة من المعنى الأخصّ للماهيّة كما تقدّم.

وأمّا في التفسير الثالث فالماهيّة اعتبارٌ عقليّ، لا يحكي حقيقة الشيء، ولا ينطبق عليه أيٌّ من المعاني المعروفة للماهيّة.

٣. بناءً على التفسير الأوّل: الماهيّة مع الوجود موجودان بوجودٍ واحد في الواقع العيني، وعلى الثاني إمّا أن يكون الوجود هو المتحقّق خارجاً أو الماهيّة، ولا يمكن أن يتحقّقا في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقّق.

وأمّا على التفسير الثالث فالماهيّة اعتبارٌ عقليّ، لا معنى لتحقّقه في الخارج.

هذه هي حصيلة الفروق الأساسيّة التي نستنتجها من البحوث الماضية.

الفوارق التفصيليّة بين تفسيرات أصالة الوجود

بالإضافة إلى الفروق السابقة، هناك مجموعة من الفوارق التفصيليّة بين تفسيرات أصالة الوجود، وسوف يتبيّن أنّ لها دوراً وتأثيراً مهمّاً في معرفة هويّة الحدّ الأوسط لبرهان أصالة الوجود، وأنّه يثبت أيّ واحد من التفسيرات المذكورة.

١. الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهيّة

بعد أن كان الوجود هو الأصيل، والماهيّة اعتباريّة، يقع البحث في هذا الفرق حول نسبة الثبوت والتحقّق الخارجيّ إلى الماهيّة، فهل هي نسبة حقيقيّة، أم من نسبة الشيء إلى غير ما هو له ـ أي نسبة مجازيّة ـ؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل ينبغي الإشارة إلى بعض المقدّمات التوضيحيّة:

المقدمة الأولى: حقيقة الماهيّة المبحوث عنها في المقام

إنّ الماهيّة المبحوث عنها في المقام هي الماهيّة الموجودة، أي بعد حمل الوجود عليها، وليس البحث في الماهيّة من حيث هي هي وبحسب التحليل النفس الأمري.

بيان ذلك: قد يقع السؤال عن الماهيّة بـ«ما هو؟» قبل ثبوت الماهيّة ووجودها في الواقع الخارجي، أي قبل الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وهذا ما يسمّى

في اصطلاح المناطقة بـ«مطلب ما الشارحة»، بمعنى: أنّ السؤال عن ماهيّة الشيء بـ(ما) يُطلب به شرح معنى ذلك الشيء قبل فرض وجوده في الخارج، ويكون الجواب بماهيّة الشيء وحقيقته ولكن قبل الوجود، وهذه هي الماهيّة من حيث هي وبحسب التحليل النفس الأمري، لم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، والماهيّة بهذا اللحاظ اعتباريّة عند الجميع؛ فالماهيّة من حيث هي، ليست أصيلة حتّى عند القائلين بأصالة الماهيّة.

وقد يقع السؤال عن الماهيّة بـ«ما هو؟» بعد ثبوت الماهيّة ووجودها في الخارج، أي بعد الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وهذا ما يسمّى بـ«مطلب ما الحقيقيّة»، ويطلب به معرفة حقيقة الشيء بعد فرض وجوده خارجاً، والماهيّة بهذا اللحاظ هي التي وقع النزاع في أصالتها أو أصالة الوجود، فبعد تحقّقها وتلبّسها بالوجود، وبعد كونها منشأً لانتزاع الموجوديّة، قال بعضٌ بأصالتها، وآخرون باعتباريّتها، والقائلون باعتباريّتها لم يختلفوا في كون الموجوديّة بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة بشرط المحمول.

إذن للماهيّة لحاظان؛ أحدهما: في نفس الأمر، ولا خلاف في اعتباريّتها بهذا اللحاظ، والآخر: لحاظ كونها موجودةً بنحو يُنتزع منها الوجود، وقد وقع الخلاف في أصالتها بهذا اللحاظ، وقد جاء هذا النحو من التمييز بين اللحاظين في كلمات المناطقة والحكماء.

قال بهمنيار في (التحصيل): «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات فهو متأخّر عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمعدوم، وأمّا مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ. وما لم يثبت الأمر، كان ذلك شرحاً للاسم. فإذا ثبت وجوده، كان حدّاً لحقيقة الذات»[1].

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص١٩٦.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى الفرق بين اللحاظين من جهة الأصالة والاعتبار في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إذا قيل: (الممكنات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم أو أنّها اعتباريّة) يذهب الوهم أو العقل الجزئي إلى الماهيّات الموجودة ويأخذ الوجود معها ويغلط ويغالط، والحال أنّ مراد القائل المحقّق بها ليس إلّا شيئيّة الماهيّة التي هي من وادٍ، والوجود من صقعٍ آخر»[١].

وقال أيضاً في منطق المنظومة: «فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيّات المخلوطة بالوجود موجودة في العالم» إلى أن يقول: «إنّ الماهيّة اعتباريّة انتزاعيّة، وإن كانت من الاعتباريّات النفس الأمريّة، إلّا أنّ اعتباريّتها لا ينافي تحقّقها بواسطة الوجود الحقيقي»[٢].

المقدمة الثانية: أقسام الواسطة في الحمل

قد يعرض المحمول على الموضوع بذاته ومن دون حاجة إلى واسطة لتصحيح الحمل[٣]، وقد يحتاج المحمول إلى واسطة في حمله على الموضوع، ولا يصحّ الحمل إلّا مع تلك الواسطة، والوسائط المصحّحة للحمل على أقسام:

القسم الأوّل: الواسطة في الثبوت.

القسم الثاني: الواسطة في الإثبات.

القسم الثالث: الواسطة في العروض.

١. الواسطة في الثبوت

الواسطة في الثبوت: هي العلّة في ثبوت المحمول للموضوع خارجاً، بحيث توجب اتّصاف الموضوع بالمحمول اتّصافاً حقيقيّاً في الوجود الخارجي، من قبيل

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٥ الحاشية رقم (١).

(٢) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢٢.

(٣) انظر: **الفلسفة**، شرح كتاب الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

قولنا: «الماء حارّ» فإنّ النار واسطة في ثبوت الحرارة واتّصاف الماء بها خارجاً، أو قولنا: «القلم متحرّك» فإنّه يتّصف بالحركة حقيقة وواقعاً، ولكن بواسطة حركة اليد، فحركة اليد علّة لاتّصاف القلم بالحركة في الخارج، ولولاها لما اتّصف بكونه متحرِّكاً، ولذا يسمّى هذا النحو من التسبيب واسطة في الثبوت، أي علّة لاتّصاف الموضوع بالمحمول.

قال الحكيم السبزواري: «اعلم أنّ الواسطة في الثبوت ـ كما مرّ ـ هي التي توجب اتّصاف ذي الواسطة بما فيه الوساطة من صفته، ولا يكون لها صحّة سلب عنه كوساطة النار في اتّصاف الماء بالحرارة»[1].

٢. الواسطة في الإثبات

الواسطة في الإثبات: هي التي تتعلّق بعالم التصديق والمعرفة، ولا علاقة لها بعالم الثبوت الخارجي، فإذا كان شيء سبباً للعلم بشيءٍ آخر فهو واسطة في الإثبات، أي: لو لم تكن تلك الواسطة موجودة لا يحصل العلم والتصديق باتّصاف الموضوع بالمحمول، سواء كان هناك اتّصاف في الواقع الخارجيّ أم لا، فالواسطة التي تكون سبباً لدى المدرِك (بالكسر) لاكتساب التصديق ـ الذي هو فهم صدق قضيّةٍ ما ـ تسمّى واسطة في الإثبات، الذي هو عالم الإدراك، ولا علاقة لها بمطابقة ذلك الإدراك والتصديق للواقع وعدم مطابقته، فقد يكون الموضوع متّصفاً بالمحمول في الواقع وقد لا يكون كذلك، والمثال الواضح لهذا القسم من الواسطة هي الحدود الوسطى في البراهين الإنيّة.

٣. الواسطة في العروض

الواسطة في العروض: هي كون نسبة المحمول إلى الموضوع من قبيل وصف

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٨٦ الحاشية رقم (٣).

الشيء بحال متعلّقه، أي: إنّ المحمول وصفٌ حقيقيّ للواسطة، وإنّما يُحمل على الموضوع لعلاقة الارتباط والاتّحاد بين الموضوع والواسطة، من قبيل قولنا: «جرى الميزاب» فإنّ الماء هو الواسطة في الجريان، وهو المتّصف به في الحقيقة والواقع، ويتّصف الميزاب بالجريان للاتّحاد بينه وبين الماء، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر بضربٍ من العناية والمجاز، وهو ما يسمّى بالمجاز العقلي أو المجاز في الإسناد، وقد أطلق عليه المتأخّرون من الحكماء اصطلاح (التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز).

قال الطباطبائي: «التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشترك أمران في الاتّصاف بوصف، غير أنّ أحدهما بالذات، والآخر بالعرض، فالمتّصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتّصف به بالعرض، وهو متأخّر»[1]، ثمّ حاول أن يطبّق هذا المعنى على الوجود والماهيّة، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة به بالعرض والمجاز، ثمّ قال: «وهذا القسم زاده صدر المتألّهين»[2]، وسيأتي لاحقاً التأمّل في كيفيّة تطبيق الواسطة في العروض والمجاز العقلي في الإسناد على القسم الذي زاده صدر المتألّهين في التقدّم والتأخّر، والتمثيل لذلك بالوجود والماهيّة.

ومن هنا يتّضح: أنّ المحمول في الواسطة في الثبوت صفة للموضوع ثبوتاً وواقعاً، ومن قبيل الوصف بحال متعلّق الشيء، وفي الواسطة في الإثبات المحمول صفة للموضوع إثباتاً وتصديقاً، وفي الواسطة في العروض المحمول صفة حقيقيّة للواسطة، ويتّصف بها الموضوع ثانياً وبالعرض والمجاز العقلي، ومصحّح الحمل حينئذ هي علاقة الاتّحاد بينه وبين الواسطة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢٦.

(٢) المصدر السابق.

يتحصّل من مجموع المقدّمتين المذكورتين أمران أساسيّان:

١ . أنّ الماهيّة المبحوث في أصالتها أو اعتباريّتها هي الماهيّة الموجودة.

٢ . أنّ الواسطة في الحمل على أنحاء، واسطة في الثبوت والإثبات والعروض.

ننتقل بعد هذا البيان إلى ذكر الفرق الأوّل بين تفسيرات أصالة الوجود السابقة، ونطرح في سبيل استيضاحه السؤال التالي: بعد الإيمان بأصالة الوجود، هل حمل الوجود على الماهيّة الموجودة حملٌ حقيقيّ ووصفٌ للشيء بحال نفسه، أم هو حملٌ مجازيّ ووصفٌ للشيء بحال متعلّقه؟

بعبارة أخرى: هل الوجود الأصيل واسطة في الثبوت، أي في ثبوت الوجود للماهيّة الموجودة، أم واسطة في عروض الوجود عليها؟

في مقام الإجابة نقول: بناءً على التفسير الأوّل تكون الماهيّة الموجودة موجودةً حقيقةً، فعندما يُقال مثلاً: «الإنسان الموجود موجود» فإنّ الوجود وصفٌ حقيقيّ لماهيّة الإنسان، وتكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة ـ أي المتحقّقة بالوجود ـ من نسبة الشيء إلى ما هو له، ومن وصف الشيء بحال نفسه.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود واسطة في الثبوت لحمل الوجود على الماهيّة الموجودة، ومعناه: أنّ الوجود الأصيل علّة لحمل الوجود على الماهيّة، فعندما يُقال مثلاً: «الإنسان موجود» فإنّ الوجود علّة لاتّصاف الإنسان بالموجوديّة.

وهنا قد يُقال: إنّ معنى الواسطة في الثبوت هو العلّية، فالواسطة الثبوتيّة علّة لثبوت الوصف للموصوف، إذ إنّ قانون العلّية يستلزم المغايرة بين العلّة ومعلولها، وفي المقام كيف يمكن القول بأنّ الوجود الأصيل علّة لثبوت الوجود للماهيّة، مع أنّه لا يوجد في الخارج إلّا حقيقة واحدة؟

في مقام الإجابة عن هذا الإشكال حاول بعض الأعلام أن يُميّز بين نحوين من الواسطة في الثبوت:

أحدهما: الواسطة في الثبوت الخارجيّة.

وثانيهما: الواسطة في الثبوت التحليليّة.

فإنّ الواسطة في الثبوت الخارجيّة يغاير وجودها وجود المعلول خارجاً، ففي مثال: «القلم متحرِّك» حركة اليد وهي العلّة وحركة القلم وهي المعلول موجودتان بوجودين متمايزين في الخارج، وفي مثل هذا النحو من الواسطة يشترط التعدّد والتغاير بين العلّة ومعلولها، لأنّ التسبيب والتسبّب الخارجيّ لا يتحقّقان إلّا مع فرض الاثنينيّة والتغاير في الوجود الخارجي، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو مُحال.

وأمّا بالنسبة إلى العلّة والواسطة في الثبوت التحليليّة، فإنّها لا تغاير بين العلة والمعلول إلّا بحسب التحليل النفس الأمري، وأمّا في الخارج فهما موجودان بوجودٍ واحدٍ بسيط، ومثاله الواضح: وجود الواجب تعالى وصفاته الذاتيّة؛ فإنّ الصفات الذاتيّة عين وجود الذات المتعالية في الواقع الخارجي، ولا يوجد امتيازٌ وتعدّدٌ بلحاظ الخارج، كي يكون أحدهما بالذات، والآخر بالغير، ولكن عندما نأتي إلى عالم نفس الأمر نجد أنّ هناك تغايراً وتمايزاً بين وجود الواجب وصفاته، والوجود واسطة في ثبوتها في نفس الأمر، أي يكون حدّاً أوسط في الثبوت[1].

---

(١) سيأتي الحديث مفصّلاً في البحوث اللاحقة عن الحدود الوسطى الثبوتيّة في البراهين اللمّية، وسوف نذكر أنّ المناط الصحيح في لميّة البرهان هو أن يكون الحدّ الأوسط علّة وواسطة في ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة بحسب الحكم في عالم نفس الأمر، سواء كان الأوسط علّة لثبوت الأكبر في الأصغر في الواقع الخارجيّ أم لا، إذ قد يكون الأوسط في البرهان اللمّي معلولاً للأكبر في الخارج وليس علّة في الثبوت، فليس مراد المحقّقين من المناطقة والحكماء من العلّية في الثبوت في البراهين اللمّية هي العلّية الخارجيّة، وإنّما مرادهم العلّية الحكميّة النفس الأمريّة، أعمّ من كونها خارجيّة أو تحليليّة، كما في قولنا: «الإنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، فالإنسان جسم» فإنّ الإنسانيّة والحيوانيّة والجسميّة كلّها موجودة في الخارج بوجودٍ واحد، ولكن بحسب التحليل صار الحيوان

وقد أشار إلى هذه الحقيقة مرتضى المطهّري في مواضع مختلفة من أبحاثه الفلسفيّة، فلاحظ[1].

كذلك هو حال الوجود والماهيّة، فإنّ الوجود علّة وواسطة في حمل الموجوديّة على الماهيّة الموجودة، ولكنّه واسطة ثبوتيّة تحليليّة، أي: إنّنا عندما نحلّل الماهيّة نجدها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي تتّصف بأنّها موجودة لابدّ أن ينضمّ إليها الوجود، فالوجود هو الحدّ الأوسط في ثبوت الوجود للماهيّة حقيقة، وليست الماهيّة هي السبب في اتّصاف الوجود بالموجوديّة، ولا يوجد سببٌ ثالث لاتّصافها بذلك، فيكون الوجود بحسب التحليل النفس

علّة وواسطة في ثبوت الجسميّة للإنسان، ويبقى هذا البرهان لّمياً وإن لم تكن هناك علّية ومعلوليّة بلحاظ التحقّق الخارجي.

وقد نبّه على ما ذكرناه الشيخ في برهان **الشفاء**، حيث قال في حديثه عن البرهان اللمّي: «وربّما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة، لكنّه ليس معلول وجود الأكبر في الأصغر، بل إنّه وإن كان بالحقيقة معلولاً للأكبر، فإنّه يكون علّة لوجود العلّة في المعلول» **برهان الشفاء**، ابن سينا، مصدر سابق: ص٨٢ .

وقال أيضاً في منطق الإشارات: «واعلم أنّه لا سواء قولك: إنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك: إنّه علّة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر، وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر» **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج١ ص٤٠٨ .

وقال المحقّق الطوسي في معرض إيضاحه لهذه العبارة: «إنّ الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علّة لوجود الأكبر في الأصغر معلولاً للأكبر، كما أنّ حركة النار علّة لوصولها إلى هذه الخشبة، مع أنّها معلولة النار، ويكون هذا البرهان (برهان لم) ومنه قولنا: (العالم مؤلَّف، ولكلّ مؤلَّف مؤلِّف) المصدر السابق.

(١) **حركت وزمان در فلسفه إسلامي**، منشورات الحكمة، طهران، ١٣٦٩ش، الشهيد مرتضى المطهّري: ج١ ص١٨٢ ـ ١٨٣ وص٢٦٥ ـ ٢٦٦ وص٢٧١ وج٢ ص٧٣ وص٩٨.

الأمري علّةً لثبوت الوجود للماهيّة الموجودة، وأمّا في الخارج فلا توجد إلّا حقيقة واحدة بسيطة، من دون علّية ومعلوليّة.

وهذا البيان هو الذي اعتمده صدر المتألّهين في تقرير وساطة الوجود لثبوت الموجوديّة للماهيّة الموجودة، حيث قال في (الشواهد الربوبيّة): «إنّ بين الوجود والماهيّة الموجودة به ملازمة عقليّة، لا صحابة بحسب الاتّفاق فقط، بل بالمعنى المعهود بين الحكماء، ولابدّ أن يكون أحد المتلازمين ملازماً عقليّاً متحقّقاً بالآخر، أو هما جميعاً متحقّقين بأمرٍ ثالث، موقعٍ للارتباط بينهما.

والشقّ الثاني غير صحيح؛ لأنّ أحدهما ـ وهو الماهيّة ـ غير مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها، كما أقمنا البراهين عليه في مقامه، فبقي الشقّ الأوّل.

ثمّ لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضية للوجود، وإلّا كانت قبل الوجود موجودة، هذا محال، فالحقّ أنّ المتقدّم منهما على الآخر هو الوجود، لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهيّة؛ لكونها غير مجعولة كما مرّ، بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تبع له، لا كما يتبع الموجود للموجود، بل كما يتبع الظلّ للشخص، والشبح لذي الشبح، من غير تأثير وتأثّر، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهيّة موجودةً بالوجود، أي بالعرض»[(١)].

يستفاد من كلامه مجموعة من النقاط المهمّة المرتبطة بالمقام، نشير إلى بعضها:

١. إنّ ما أثبته سابقاً من اعتباريّة الماهيّة، لا يعني عدم تحقّقها في الخارج، بل معناه عدم موجوديّة الماهيّة بذاتها في الأعيان.

٢. إنّ التلازم بين الوجود والماهيّة ليس تلازماً اتّفاقيّاً، بل هو من التلازم المعهود بين الحكماء، وهو ما يكون في محور العليّة والمعلوليّة، ولكن بلحاظ نفس الأمر لا بحسب الوجود الخارجي.

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص١١ ـ ١٢.

٣. إنّ العلّة المتصوّرة في المقام لا تخلو عن احتمالات ثلاثة، إمّا الوجود أو الماهيّة أو أمرٍ ثالثٍ خارجٍ عنهما.

٤. إنّ احتمال كون العلّة أمراً ثالثاً غير وارد؛ إذ يستلزم كون الماهيّة متحقّقةً بذاتها كما الموجود، والمفروض أنّ الماهيّة بموجب القول بأصالة الوجود متحقّقة بالوجود.

٥. كذلك احتمال كون العلّة هي الماهيّة غير صحيح؛ إذ يلزم منه كون الماهيّة موجودة قبل أن تكون موجودة، وهو مُحال.

٦. فالحقّ أنّ الوجود هو العلّة والسبب في اتّصاف الماهيّة الموجودة بالموجوديّة، فالماهيّة تابعة للوجود في وجودها، لكن لا كما يتبع موجود موجوداً آخر خارجاً، إذ ليست التبعيّة والمعلوليّة في المقام بلحاظ الوجود الخارجي، بل هي عليّة ومعلوليّة بحسب التحليل العقلاني النفس الأمري، بمعنى أنّ الجاعل يجعل الماهيّة بجعل الوجود، وهذا هو مراد صدر المتألّهين من القسم الذي زاده في مبحث التقدّم والتأخّر، وهو التقدّم والتأخّر بالحقيقة بين الوجود والماهيّة كما سيتّضح لاحقاً، وليس مراده أنّ الماهيّة موجودة بالعناية والمجاز العقلي، ونعتقد أيضاً أنّ هذا المعنى هو مراده من كون الماهيّة موجودة بالعرض، أي تتحقّق وتوجد خارجاً بتبع تحقّق الوجود.

٧. يفهم ممّا ذكره صدر المتألّهين في هذه العبارة: أنّ القول بأصالة الماهيّة أمرٌ محال وغير معقول، وهذا ما نبّهنا عليه في البحوث السابقة.

ونتيجة ما تقدّم: أنّ الوجود في ضوء التفسير الأوّل وصفٌ حقيقيّ للماهيّة، وأنّه واسطة في ثبوت الموجوديّة لها حقيقة.

وقد يُتساءل حول هذه النتيجة: بأنّ الماهيّة لو كانت موجودة حقيقة، فلماذا تكون اعتباريّة وليست أصيلة كالوجود؟

تختلف الإجابة عن هذا التساؤل باختلاف المراد من معنى الأصالة:

فإن كان المراد من الأصالة معناها الأوّل، وهو التحقّق والثبوت في متن

الأعيان، ففي التفسير الأوّل كما أنّ الوجود أصيل كذلك الماهيّة، بمعنى: أنّ أصالة الماهيّة في عين أصالة الوجود. وهذا لا يعني أنّ لكلّ واحد منهما ما بإزاءٍ مستقلّ في الخارج، بل هما من قبيل صفة العلم والقدرة والحياة، فإنّ وجودها وأصالتها في الواجب عين وجوده، وإنّما تسمّى الماهيّة ـ بالمعنى المذكور ـ اعتباريّة، لأنّ الوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة بواسطته.

وأمّا لو كان المراد من الأصالة معناها الثاني، وهو التحقّق بالذات في متن الأعيان، من دون احتياج إلى واسطة في الثبوت، فالماهيّة الموجودة حينئذ اعتباريّة، لأنّها متحقّقة بالغير وهو الوجود، ويكون الوجود أصيلاً، لأنّه متحقّق بذاته، ولكن تبقى نسبة الوجود والتحقّق إلى الماهيّة الموجودة نسبةً حقيقيّةً وليست مجازيّة، وإن كانت بواسطة الغير.

هذا كلّه بناءً على التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فتكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة نسبةً بالعناية والمجاز العقلي، ويكون الوجود وصفاً حقيقيّاً لذات الوجود الأصيل في الخارج، ووصف الماهيّة به من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه؛ وذلك لعلاقة الارتباط والاتّحاد بين الوجود والماهيّة، فإنّ الماهيّة منتهى الوجود وحدّه العدمي، وحيث إنّ الحدّ متّحد مع محدوده، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، وهذا هو مصحّح حمل الوجود على الماهيّة، كما في قولنا: «جرى الميزاب»، فالماهيّة أمرٌ عدميّ ليس له أيّ تحقّق وما بإزاء في الخارج، وينسب الوجود إليه بنحو المجاز العقلي.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود واسطة في العروض لحمل الوجود على الماهيّة الموجودة، أي: إنّ الموجوديّة وصفٌ حقيقيّ للوجود دون الماهيّة.

وقد حاول المتأخّرون من الحكماء إطلاق مصطلح التقدّم والتأخّر بالحقيقة، على هذا النحو من العلاقة بين الوجود والماهيّة، ونسبوا ذلك إلى صدر المتألّهين

اعتماداً على بعض كلماته في هذا المجال.

قال الحكيم السبزواري: «وهذا المسمّى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألّهين قدس سره، وهو غير جميع الأقسام، إذ في الكلّ: كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصفٌ بالملاك بالحقيقة، ولا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلّق، ويكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهيّة على المذهب المنصور، فإنّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللماهيّة بالمجاز والعرض»[١].

وقال الطباطبائي: «التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز... كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة بالعرض. وهذا القسم زاده صدر المتألّهين قدس سره»[٢].

إذن، يعتقد هؤلاء الأعلام: أنّ القسم الذي أضافه صدر المتألّهين في التقدّم والتأخّر، وهو التقدّم والتأخّر بالحقيقة، هو بعينه مبحث الحقيقة والمجاز العقلي ومبحث الواسطة في العروض، أي: إنّ الوجود متقدّم على الماهيّة بالحقيقة، بمعنى: أنّ الموجوديّة وصف للوجود بالذات، وهي وصف للماهيّة بالعرض والمجاز، والوجود واسطة في العروض والاتّصاف.

ولعلّهم فهموا ذلك من بعض كلماته الظاهرة في المعنى المذكور، كما في قوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني» إلى أن يقول: «فإن قلت: لابدّ أن يكون ملاك التقدّم والتأخّر في كلّ قسم من أقسامها موجوداً في كلّ واحد من المتقدّم والمتأخّر، فما الذي هو ملاك التقدّم في ما ذكرته؟

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٨٦ ـ ٨٧ .

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢٦.

قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز»[١]، فإنّه يفهم من هذه الكلمات أنّ الماهيّة موجودة بالعرض والمجاز، والمراد منه المجاز العقلي.

ولكنّ متابعة أبحاثه وكلماته في مجموع كتبه الفلسفيّة، يعطي معنىً آخر للحقيقة والمجاز في هذا القسم من التقدّم والتأخّر، وهو: أنّ الماهيّة تابعة للوجود في وجودها، فهي موجودة في الخارج حقيقة، ولكنّ الجاعل يوجدها بإيجاده للوجود، وهي في نفس الأمر تابعة للوجود في اتّصافها بالوجود. وهذا المعنى يختلف تماماً عن البحث الأدبي والبلاغي في طبيعة الإسناد، أو ما يسمّى بالمجاز العقلي والمجاز في الإسناد.

وهذا هو مراد صدر المتألّهين من كون الماهيّة موجودة بالوجود وبالعرض والقصد الثاني، أي: إنّ الجاعل جعلها بتبع جعله للوجود خارجاً؛ قال قُدِّسَ سِرُّهُ: «إنّ معنى قولنا: (وُجد فصار إنساناً) ليس أنّه وُجد شيءٌ معيّن فصار إنساناً، حتّى يتأتّى الترديد بأنّ هذا الشيء إمّا الإنسان أو غيره، بل هناك أمرٌ واحدٌ هو إنسانٌ وموجود، فتحقّقه وحصوله من حيث هو موجود، أولى بالحصول من حيث هو ماهيّة الإنسان»[٢].

وقال أيضاً: «إنّ الوجود وإن كان وجود ماهيّة معيّنة هي الإنسان، لكن كونه وجوداً هو الأصل في الجعل والتحقّق، وهو مصداق لمفهوم الماهيّة، والماهيّة غير مجعولة إلّا بالعرض، وتقدّم الوجود على الماهيّة ضرب آخر من التقدّم سوى الخمسة المشهورة، حريّ بأن يسمّى التقدّم بالحقيقة، لأنّ الوجود هو الحقيقة الأصيلة، والماهيّة كالحكاية والظلّ له»[٣].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٧.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣١٦.

(٣) **تعليقة صدر المتألّهين على إلهيّات الشفاء**، مصدر سابق: ج١ ص٥٩٣.

وكذلك قال: «وأمّا تقدّم الوجود على الماهيّة فليس مرجعه إلّا إلى كون الوجود موجوداً بالذات، والماهيّة بالعرض، كحال الشخص وظلّه أو عكسه في المرآة»[1].

هذه الكلمات وغيرها واضحة في أنّ مراد صدر المتألّهين من التقدّم والتأخّر بالحقيقة، هو المجعوليّة بالذات والمجعوليّة بالقصد الثاني من قبل الجاعل، بمعنى أنّ هناك أمراً واحداً في الخارج هو ماهيّة ووجود، ولكن الماهيّة في نفس الأمر منجعلة بجعل الوجود. فالوجود أسبق وأولى وأحقّ بالموجوديّة منها، وقد ذكرنا سابقاً: أنّ التعبير بالظلّ والعكس والحكاية لا يصلح إلّا مع كون الماهيّة ذات حقيقةٍ عينيّة، ينعكس ظلّها في الذهن، ويكون حاكياً عن تلك الحقيقة، وأمّا الأعدام والفقدانات، فبما هي كذلك لا ظلّ لها ولا تنعكس في ذهن من الأذهان.

والحاصل: أنّ الماهيّة على التفسير الثاني ـ عند متأخّري الحكماء ـ لا تتّصف بالموجوديّة إلّا بالعرض والمجاز العقلي، بمعنى أنّ نسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، ومن قبيل الواسطة في العروض.

كذلك هي حال النسبة على التفسير الثالث؛ لأنّ الماهيّة في ضوئه غير موجودة وليس لها منشأ انتزاع في الخارج، فنسبة الوجود إليها وصفٌ بحال متعلّقها، وهو الوجود.

هذا تمام الكلام في الفرق الأوّل.

٢. الاختلاف في منشئيّة الماهيّة للآثار

بناءً على التفسير الأوّل: كما أنّ الوجود منشأ للآثار، كذلك الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة بهذا التفسير عين الوجود في الخارج كما تقدّم، فينسب الأثر إلى الماهيّة

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص٨١ .

بنفس نسبته إلى الوجود خارجاً.

بيان ذلك: عندما نشرب الماء مثلاً، فإنّ الأثر ـ وهو رفع العطش ـ ليس أثراً للوجود بما هو وجود، من دون خصوصيّة وماهيّة؛ إذ لو كان كذلك لصدر كلّ شيء من كلّ شيء، مع أنّنا نجد أنّ كلّ وجودٍ له أثره الخاصّ به، كما أنّ رفع العطش أيضاً ليس أثراً للمائيّة والماهيّة بما هي ماهيّة بلا وجود، لأنّ الماهيّة والخصوصيّة بما هي خصوصيّة، ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، وليس لها أيّ أثر من الآثار سوى ذاتها وذاتيّاتها. فالذي له الأثر في الخارج هو الوجود، مع الخصوصيّة التي هي الماهيّة، وخصوصيّة الشيء في الخارج عين وجوده، ولكن بحسب التحليل النفس الأمري نحكم بموجب ما ذكرناه: أنّ رفع العطش أثرٌ للوجود الذي هو ماء، فالماهيّة منشأ للآثار بعين منشئيّة الوجود لذلك، والمتحقّق في متن الأعيان هو الأثر الخاصّ من الوجود الخاصّ، وليس الأثر من حيث هو أثر، كي يصدر من كلّ موجودٍ بلا خصوصيّة؛ لأنّ الأثر من حيث هو، لا تحقّق له في متن الأعيان.

إذن، الماهيّات الموجودة بالوجود، والوجود واسطةٌ ثبوتيّةٌ بالنسبة إليها، عللٌ لآثارها بنفس علّية الوجود لتلك الآثار، والتعدّد بلحاظ التحليل النفس الأمري، وهذا معناه: أنّ مبدأ العليّة ثابت للماهيّات أيضاً كثبوته للوجود، وهذا ما صرّح به الأعلام قديماً وحديثاً.

قال المحقّق الطوسي في المبحث حول الصور النوعيّة المركّبة في قبال الصور النوعيّة البسيطة: «والمركّبات ثلاثة: ذو صورة لا نفس له، ويسمّى معدنيّاً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولّدة للمثل، لا حسّ ولا حركة إراديّة له، ويسمّى نباتاً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولّدة للمثل وحسّاسة ومتحرِّكة بالإرادة، ويسمّى حيواناً. وجميع هذه الصور كمالات أولى؛ فإنّ الكمال ينقسم إلى منوّع هو صورة كالإنسانيّة، وهو أوّل شيء يحلّ في المادّة، وإلى غير

منوّع هو عرض كالضحك، وهو كمالٌ ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل، فهذه الصور كمالاتٌ مختلفة الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن النباتي ما يصدر من المعدني، من غير عكس»[1]، فالصور النوعيّة وهي ماهيّة المعدن والنبات والحيوان مصدر وعلّة للآثار المختلفة، وهذا الكلام لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل.

وقال أيضاً: «يريد إثبات الصورة النوعيّة، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً»[2].

وقال القطب الرازي في تعليقه على هذه العبارة: «لا شكّ أنّ الأجسام مختلفة بالحقايق، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار، لكنّك قد علمت أنّها متّحدة في الجسميّة، فيكون اختلافهما إنّما هو بأمور وراء الجسميّة وهي الصور النوعيّة، وهي مبادئ الآثار المختلفة المختصّة بنوع نوع»[3]، والمراد من الصور النوعيّة هي الماهيّات، فالماهيّات مبادئ الآثار المختلفة.

وقال صدر المتألّهين في هذا المجال: «إنّ الطبائع النوعيّة إذا وُجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجيّة، يترتّب عليها آثار ذاتيّاتها، لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العينيّ»[4].

وقال أيضاً في كلام له حول الصورة النوعيّة: «إذ لا نعني بالصورة إلّا مبدأ الآثار المختصّة»[5].

وقال الحكيم السبزواري: «فإنّ كلّ علّة لابدّ أن يكون لها خصوصيّة بحسبها،

---

(١) **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدِّين الطوسي، مصدر سابق: ج٢ ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص١٢٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٦.

(٥) المصدر السابق: ج٣ ص٤٦.

يصدر عنها المعلول المعيّن، كما أنّ للنار خصوصيّة بالنسبة إلى الحرارة وهي الصورة النوعيّة الناريّة، وللماء خصوصيّة بالنسبة إلى البرودة»[١].

وقال الطباطبائي: «ففي الأجسام على اختلافها صورٌ نوعيّةٌ جوهريّةٌ هي مبادٍ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع»[٢].

هذه الكلمات وغيرها لا تنسجم إلّا مع القول بأنّ الماهيّات علل ومناشئ للآثار بالمعنى الذي ذكرناه، وهو أنّ الماهيّة الموجودة بالوجود علّة للآثار بنفس علّية الوجود، وذلك للعينيّة بينهما، لأنّ خصوصيّة الوجود عين الوجود، وليس التعدّد في نسبة العلّية إلى الوجود تارةً وإلى الماهيّة تارةً أُخرى إلّا بحسب التحليل في نفس الأمر.

هذا كلّه بناءً على التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فالماهيّة ليست لها أيّ منشئيّة للآثار، لأنّها أُمور عدميّة.

ولعلّ هذه الرؤية حول حقيقة الماهيّة، هي التي دعت الطباطبائي إلى تفسير الأصالة بمنشئيّة الآثار؛ فإنّه حيث وجد أنّ اعتباريّة الماهيّة تعني العدميّة والفقدان، والأعدام لا قابليّة لها على التأثير، فتصوّر أنّ أصالة الوجود تعني منشئيّة الآثار في الخارج، حيث يقول: «وللاعتباريّ في ما اصطلحوا عليه معانٍ أُخر؛ أحدها: ما يقابل الأصالة بمعنى منشئيّة الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهيّة»[٣]، مع أنّ منشئيّة الآثار وعدمه لازم للأصالة والاعتبار بالمعنى الثاني وعلى التفسير الثاني، وأمّا بناءً على المعنى الأوّل للأصالة والاعتبار وفي

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٨.

ضوء التفسير الثاني، فكلّ من الوجود والماهيّة منشأ للأثر، وليست منشئيّة الآثار فيصلاً بين الأصيل والاعتباري؛ لأنّ الماهيّة موجودة بالوجود، فهي اعتباريّة بهذا المعنى، وهي مع ذلك منشأ للأثر بذات منشئيّة الوجود الأصيل المتحقّق بذاته في الواقع الخارجي.

وأمّا بناءً على التفسير الثالث، فالأمر واضح؛ لأنّ الماهيّة ليست موجودة في الخارج، وليس لها منشأ انتزاعٍ خارجيّ، فلا يمكن أن تكون منشأً للآثار في الواقع العينيّ.

٣. اختلاف حكم الماهيّة الموجودة والماهيّة من حيث هي

إنّ الماهيّة على التفسير الأوّل يختلف حكمها من حيث هي عن حكمها وهي موجودة، فإنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر سوى ذاتها وذاتيّاتها؛ ولذا يمكن سلب أيّ حكم عنها في هذه المرتبة، وهي اعتباريّة بهذا اللحاظ عند الجميع، وأمّا الماهيّة الموجودة بالوجود، فهي موجودة في الخارج حقيقة، ولها أحكام وآثار الواقع الخارجي، ونسبة تلك الأحكام والآثار إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له، كما تقدّم.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يختلف حكم الماهيّة في نفسها عن حكمها بعد الوجود؛ لأنّ حمل الوجود وأحكامه عليها بالمجاز العقلي والواسطة في العروض، فهي أمرٌ عدميّ اعتباريّ لا حكم ولا أثر له حتّى بعد الوجود، وكلّ ما ينسب إليها بعد التحقّق من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فهي لم تكتسب شيئاً زائداً على ذاتها بواسطة عروض الوجود عليها، وتبقى الماهيّة اعتباريّة قبل الوجود وبعده، لا تختلف إلّا بما يُضاف إليها بعد الوجود بالعناية والمجاز، ومن الواضح أنّ ما يُضاف بالمجاز منتفٍ بالحقيقة والواقع، فلم يختلف حال الماهيّة على كلا التقديرين.

قال الطباطبائي: «يتفرّع على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ أوّلاً: أنّ كلّ ما يحمل على حيثيّة الماهيّة فإنّما هو بالوجود، وأنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حملٍ ماهويّ؛ لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلةٌ هالكةٌ لا تملك شيئاً»[1].

وقد ذكر الحكيم السبزواري في عبارة سابقة: أنّ ما تتّصف به الماهيّة بعد الوجود إنّما هو اتّصافٌ مجازيّ يصحّ سلبه عنها، أي: ليس لها أيّ حكمٍ حقيقيّ تتّصف به بعد الوجود، وهذه النظرة تنسجم مع التفسير الثاني للأصالة والاعتبار، دون التفسير الأوّل.

وأمّا على التفسير الثالث، فالأمر واضح أيضاً؛ لأنّ الماهيّة لا وجود ولا تحقّق لها في الخارج، كي تكتسب حكماً أو أثراً يختلف عن حالها في نفسها من حيث هي.

٤. اختلاف حكم الماهيّة في نفس الأمر

للوقوف على حقيقة هذا الفرق، ينبغي ذكر مقدّمة نستوضح فيها الفرق بين الماهيّة في نفسها والماهيّة في نفس الأمر:

ذكرنا في فرقٍ سابق: اختلاف حكم الماهيّة في نفسها عن الماهيّة الموجودة، وفي هذه المقدّمة نحاول أن نسلّط الضوء قليلاً على طبيعة الاختلاف بين الماهيّة في نفسها والماهيّة في نفس الأمر، فنقول:

إنّ الماهيّة في نفسها ومن حيث هي، ليس لها أيّ واقعيّةٍ وثبوتٍ في نفس الأمر، وإنّما هي اعتبارٌ عقليّ منتزَعٌ من الواقعيّات النفس الأمريّة؛ وذلك لأنّ الواقعيّة في نفس الأمر لا تخرج عن دائرة الوجود والعدم، فالصوادق والواقعيّات النفس الأمريّة إمّا أن تكون موجودة بلحاظ الواقع الخارجي، وإمّا أن تكون معدومة، بمعنى: أنّ الشيء إمّا أن يكون متحقّقاً في الخارج وفي نفس الأمر، وهو الموجود، وإمّا أن لا يكون له تحقّق إلّا في نفس الأمر، وهو الممتنع أو المعدوم، ولا يُعقل أن

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢.

يتحقّق شيءٌ في نفس الأمر لا هو موجودٌ ولا هو معدوم، إذ إنّ الشيء المتقرّر في نفس الأمر لا يخرج عن دائرتي الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون الشيء محكيّاً للوجود والعدم في نفس الأمر، ولا أن يكون محكيُّ العدم محكيّاً للوجود أو بالعكس؛ للزوم اجتماع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة، كما لا يمكن أيضاً أن لا يكون المحكيّ وجوداً ولا عدماً؛ للزوم ارتفاع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة أيضاً، والقانون البديهيّ العقلي القاضي باستحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما غير قابل للتخصيص بأيّ مرتبة من مراتب التحقّق والثبوت[1]، فلا يوجد شيء في لوح الواقع ونفس الأمر إلّا وله تقرّرٌ وجوديّ أو عدميّ.

وأمّا الماهيّة في نفسها، فلا ينطبق عليها تقرّر الوجود ولا العدم؛ لأنّها من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة، فلا تحقّق ولا تقرّر لها في نفس الأمر، ولكن العقل بقدرته على التحليل عندما ينظر إلى عالم نفس الأمر ويرى أنّ الصادق والمتحقّق فيه إمّا موجود أو معدوم، ثمّ يلاحظ ماهيّة الشيء من حيث هي فيجدها لا موجودة ولا معدومة، فيحكم بعدم تقرّرها في نفس الأمر، فينتزع من عدم تقرّرها في نفس الأمر عنوان الماهيّة في نفسها. فالماهيّة في نفسها اعتبارٌ عقليٌّ منتزعٌ من عدم ثبوتها في نفس الأمر؛ فمثلاً عندما يُقال: ماهيّة الإنسان من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة، فإنّ المراد من ذلك: أنّ العقل عندما يحلّل حقيقة الإنسانيّة لا يرى فيها سوى الحيوانيّة الناطقيّة، بلا وجودٍ أو عدم، وحينما لا يجدها موجودةً ولا معدومةً في نفس الأمر، ينتزع مفهوم وماهيّة الإنسانيّة من حيث هي. فالماهيّة ـ وهي الإنسانيّة في المثال ـ من حيث هي وفي نفسها، اعتبارٌ عقليّ ذو مناشئ نفس أمريّة،

---

(١) لقد ناقش السيّد الأستاذ في شرحه لـ(نهاية الحكمة) ما ذكره الطباطبائي في قوله: «إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهيّة من حيث هي، من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وليس ذلك بمستحيل» **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٢؛ وذكر أنّ هذا ليس من ارتفاع النقيضين، فليس هو تخصيصاً في القاعدة العقليّة، فلاحظ.

وليس هو اعتباراً وضعياً بيد الجاعل وضعه أو رفعه، هذه هي حال الماهيّة في نفسها، وهذه هي التي يُقال عنها: أمكنت فتقرّرت؛ فإنّ تقرّرها عبارة عن اعتبارٍ عقليٍّ منتزعٍ من التقرّر النفس الأمري، وليس لها تقرّر بالذات في نفس الأمر.

وأمّا الماهيّة في نفس الأمر، فهي التي تتّصف بالوجود أو العدم في نفس الأمر، فالماهيّة الموجودة أو الماهيّة المعدومة لها تقرّرٌ نفس أمريّ.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، ننتقل لبيان الفرق الرابع بين تفسيرات أصالة الوجود، وهو اختلاف حكم الماهيّة في نفس الأمر؛ فإنّه بناءً على التفسير الأوّل: يكون محكيّ الماهيّة في نفس الأمر هو الوجود الخارجي، أي: إنّ الماهيّة موجودة في نفس الأمر كالوجود، فكما أنّ محكيّ الوجود في نفس الأمر هو الوجود، فكذلك الماهيّة في تقرّرها النفس الأمري محكيّها الوجود العينيّ.

وأمّا في ضوء التفسير الثاني: فالماهيّة المتقرّرة في نفس الأمر عبارة عن أمرٍ عدميّ، أي: إنّها عدم في التقرّر النفس الأمري؛ إذ ليس لها وجودٌ خارجيّ بحسب الفرض، وذلك من قبيل العمى، فإنّه من الحقائق النفس الأمريّة، ولكن نفس أمريّته عدمٌ بلحاظ الواقع الخارجي، كذلك الماهيّة المتقرّرة في نفس الأمر، فإنّ تقرّرها ـ على التفسير الثاني ـ هو العدم وليس الوجود الخارجي، فنفس أمريّة الماهيّات أمورٌ عدميّة، وليست وجوداتٍ خارجيّة.

وأمّا على التفسير الثالث، فكذلك الماهيّة عدمٌ في نفس الأمر، كما هو واضح.

٥. الاختلاف في المعقول الأوّلي والثانويّ

تتفاوت الرؤية حول المعقول الأوّلي والثانويّ بتفاوت التفسير الذي يختاره الفيلسوف لأصالة الوجود. ولكن قبل الحديث عن هذا الاختلاف والتفاوت، ينبغي الالتفات إلى أنّ اصطلاح (المعقول الأوّلي والثانوي) مشتركٌ لفظيّ بين معنيين مختلفين؛ أحدهما: في نظريّة المعرفة، والآخر: في البحث الفلسفي، نشير في

ما يلي إلى الاختلاف بينهما بنحو الإيجاز:

أ. المعقول الأوّلي والثانوي في نظريّة المعرفة

يقع البحث حول المعقول الأوّلي والثانوي في نظريّة المعرفة، وتكون الأوّليّة والثانويّة وصفاً لذات المفهوم في الذهن بما هو مفهوم، بمعنى: أنّ المفهوم الذي يأتي لدى الذهن أوّلاً، من دون أن يتوقّف على مفهومٍ آخر لحصوله في الذهن، فهو من المعقولات الأوّليّة، وأمّا المفهوم الذي يتوقّف في حصوله لدى الذهن على مفهومٍ آخر سابقٍ عليه في المفهوميّة، فهو من المعقولات الثانويّة. وهذا يعني: أنّ اتّصاف المفاهيم في نظريّة المعرفة بالأوّليّة والثانويّة، من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف وهو المفهوم، ويسمّى النحو الأوّل من المفاهيم بالمعقولات الأوّليّة؛ لأنّها جاءت في الدرجة الأولى من ناحية الإدراك في الذهن البشري، كما يسمّى النحو الثاني من المفاهيم بالمعقولات الثانويّة؛ لأنّها جاءت بالدرجة الثانية.

ويندرج في هذا الاصطلاح أيضاً: ما يسمّى عند المناطقة بالأوّليّات والثانويّات في باب التصوّر والإدراك، أو ما يُسمّى أيضاً بالتصوّرات البديهيّة والتصوّرات النظريّة.

قال في الشفاء: «فإذا قد تقرّر أنّه كيف يكون التعليم والتعلّم الذهني، وأنّ ذلك إنّما يحصل بعلمٍ سابق، فيجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصوّر، ومبادئ أولى للتصديق، ولو أنّه كان كلّ تعليم وتعلّم بعلمٍ سابق، ثمّ كان كلّ علم بتعليمٍ وتعلّم، لذهب الأمر إلى غير النهاية، فلم يكن تعليمٌ وتعلّم، بل لا محالة أن يكون عندنا أمورٌ مصدّقٌ بها بلا واسطة، وأمورٌ متصوّرةٌ بلا واسطة، وأن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق والتصوّر»[1].

وقال بهمنيار في (التحصيل) في حديثه عن التصوّر: «وتُرسم حينئذ في العقل

---

(١) **الشفاء**، المنطق، مصدر سابق: ج٣ ص٧٧.

المعاني الأولى ـ أعني الأوّليّات ـ للتصوّر، ثمّ يركّب منها الحدود»[١].

وقال المحقّق الطوسي في تعليقه على قول الشيخ في مبحث قوى النفس: «فأولاها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات... وتتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى»: «وقوّتها المناسبة للمرتبة المتوسّطة تسمّى عقلاً بالملكة، وهي: ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأوّليّة بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة»[٢].

وقال صدر المتألّهين في كتاب (المبدأ والمعاد): «إنّ أوّل ما يحصل في هذه القوّة [قوّة العقل الهيولاني] من المعقولات المسمّاة بداية العقول والآراء العاميّة، هي: الأوّليّات الحاصلة لها من غير تعلّمٍ وقياسٍ وحدسٍ وتجربة، بل على سبيل اللزوم والجبر، وهي المبادئ لغيرها من الثواني، التي يمكن خلوّ بعض الإنسان عنها»[٣].

وقال أيضاً: «اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوّليّات بالاكتساب من حدٍّ أو برهان، أمّا في باب التصوّرات فكمفهوم الوجود العامّ والشيئيّة والحصول وأمثالها، فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي، إذ لا جزء لها، ولا شيء أعرف منها»[٤].

وكذلك قال في حديثه عن هذا النحو من المعقولات الأولى في الذهن: «والحاضر في العقل يُسمّى أوّليّات وما يجري مجراها، وذلك مثل تصوّر الوجود ونفيه والوحدة والكثرة»[٥].

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٢ ص٤١١ ـ ٤١٢.

(٣) **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق: ص٤٠٥.

(٤) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٤٤٣.

(٥) **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدّمة، تعليقات للمولى علي النوري صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسّسة الدراسات الثقافية: ص٣٠٠.

وقال أيضاً في مقام بيان هذا المعنى من المعقولات الأوّليّة والثانويّة:

«إذ قد تحقّق لك: أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، على أن يُعتبر قيداً لا شرطاً في المحكوم عليه، وهذا هو المراد بقولهم: المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى، والوجود وكذا الشيئيّة ونظائرهما ليس من هذا القبيل»[١] أي: إنّ الوجود والشيئيّة ونظائرهما ليست من المعقولات الثانية بالمعنى المذكور، وإنّما هي من المعقولات الأوّليّة التي لا تستند في مطابقة الحكم بها إلى معقولاتٍ أخرى سابقةٍ عليها في المعقوليّة؛ إذ هي حاضرةٌ في الذهن ولا يوجد معقولٌ أعرف منها.

إذن، اتّضح: أنّ للمعقول الأوّليّ والثانويّ اصطلاحاً خاصّاً في نظريّة المعرفة، وبناءً على هذا الاصطلاح المعرفيّ يكون مفهوم الوجود من المعقولات الأوّليّة في الذهن، وهكذا هو حال سائر المفاهيم الفلسفيّة كالوحدة والكثرة ونحوهما، وأمّا المفاهيم الماهويّة فتكون معقولاتٍ ثانويّةً في الذهن.

قال الطباطبائي: «البديهيّ: ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظر، كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والنظريّ: ما يحتاج إلى اكتسابٍ ونظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان والفرس»[٢]، فالوجود مفهومٌ أوّلي وكذا سائر المفاهيم الفلسفيّة، والماهيّة مفهومٌ ثانويّ بحسب نظريّة المعرفة، وبلحاظ كيفيّة حصولها في الذهن.

وهذا الاصطلاح المعرفي للأوّليّ والثانويّ خارجٌ عن محلّ بحثنا، ذكرناه هنا كي لا يقع الخلط بينه وبين الاصطلاح اللاحق في البحث الفلسفي.

ب. المعقول الأوّلي والثانوي في البحث الفلسفي

إنّ الأوّليّة والثانويّة في الاصطلاح الفلسفي وصفٌ لمحكيّ المفهوم، واتّصاف

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٣.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٢.

المفهوم والمعقول بذلك، من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه؛ وذلك لعلاقة الارتباط بين المفهوم ومحكيّه.

وقد ذكروا في بيان معنى الأوّليّة والثانويّة في البحث الفلسفي: أنّ الأوّلي: ما يكون له ما بإزاءٍ عينيّ، والثانوي: ما ليس له ما بإزاءٍ عينيّ في التحقّق الخارجي.

وهذا ما صرّح به المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث قال: «والشيئيّة من المعقولات الثانية، وليست متأصّلة في الوجود، فلا شيء مطلقاً ثابت، بل هي تعرض لخصوصيّات الماهيّات»[(١)].

وقال العلّامة الحلّي في شرح هذه العبارة: «الشيئيّة والذاتيّة والجزئيّة وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى، لأنّها لا تعقل إلّا عارضة لغيرها من الماهيّات، وليست متأصّلة في الوجود كتأصّل الحيوانيّة والإنسانيّة فيه، بل هي تابعة لغيرها في الوجود»[(٢)].

وقال الطوسي أيضاً في التجريد: «والوجود من المحمولات العقليّة؛ لامتناع استغنائه عن المحلّ وحصوله فيه، وهو من المعقولات الثانية، وكذلك العدم، وجهاتهما»[(٣)].

وقال الحلّي في شرح العبارة أيضاً: «الوجود ليس من الأمور العينيّة، بل هو من المحمولات العقليّة الصرفة»[(٤)].

وقال أيضاً: «الوجود كالشيئيّة في أنّها من المعقولات الثانية؛ إذ ليس الوجود ماهيّة خارجيّة على ما بيّناه، بل هو أمرٌ عقليّ يعرض للماهيّات، وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وليس في الموجودات شيء هو وجود أو

---

(١) **تجريد الاعتقاد**، المحقّق الطوسي: ص١١٠.

(٢) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلّامة الحلّي، نشر: جماعة المدرّسين، قم: ص٦٤.

(٣) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١١٦.

(٤) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص٩٧.

شيء، بل الموجود إمّا إنسان أو حجر أو غيرهما، ثمّ يلزم من معقوليّة ذلك أن يكون موجوداً»[١].

وكذلك قال: «إنّ جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع ـ الذاتيّة والمشروطة ـ من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدّم من أنّها أمور اعتباريّة لا تحقّق لها في الخارج»[٢].

إذن فالمعقولات الأوّليّة هي التي لها ما بإزاء عينيّ في الخارج، والمعقولات الثانويّة هي الأمور والمفاهيم الاعتباريّة التي لا تحقّق ولا ثبوت لها في الخارج، ومرادهم من المعقولات الثانويّة هنا هي المعقولات الثانية الفلسفيّة، كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري في شرح منظومته، حيث قال: «لا تخلط، كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العلّامة الطوسي، فإنّه حيث قال: الجوهريّة والعرضيّة والشيئيّة وغيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني»[٣]، وهو المعقول الثاني الفلسفي، في قِبال المعقول الثاني المنطقي.

وقد تكرّر هذا الاصطلاح للمعقول الأوّلي والثانوي كثيراً في كلمات صدر المتألّهين، حيث يُطلق عنوان المعقول الثانوي على المفاهيم التي لا تحقّق لمحكيّها في الوجود الخارجي، وفي قبالها المعقولات الأوّليّة التي يكون لمحكيّها ثبوت في الخارج، وسوف نشير إلى بعض تلك الكلمات في نقطة لاحقة.

وهذا الاصطلاح الفلسفي للمعقول الأوّلي والثانوي هو المبحوث عنه في المقام، حيث تكون الأوّليّة والثانويّة وصفاً لمحكيّ المعقول بلحاظ الثبوت الخارجي، فإن كان محكيّه متحقّقاً في الخارج، فهو من المعقولات الأوّليّة، وإن لم

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص٩٨.

(٣) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٤٠.

يكن محكيّه متحقّقاً خارجاً، فهو من المعقولات الثانويّة، فيرجع الوصف بالحقيقة إلى المحكيّ دون المعقول، ووصف المعقول به نحوٌ من المجاز العقلي.

بعد أن اتّضح المراد من الأوّليّة والثانويّة في محلّ البحث، ننتقل إلى بيان حقيقة الفرق الخامس، فنقول:

بناءً على التفسير الأوّل لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يجب القول بأنّ مفهوم الوجود وكذا مفهوم الماهيّة من المعقولات الأوّليّة؛ لأنّ كلّ واحد منهما ـ بحسب هذا التفسير ـ لمحكيّه ما بإزاءٍ عينيٌّ وثبوتٌ خارجيّ، وإن كان أحدهما عين الآخر في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة موجودة في الخارج بالوجود، وهذا هو مناط الأوّليّة في الاصطلاح الفلسفي كما ذكرنا آنفاً، ومن هنا لا معنى لما ذكره أكثر المتأخّرين من: أنّ الماهيّة معقولٌ أوّليّ، والوجود معقولٌ ثانويّ، بل كلّ واحدٍ منهما معقولٌ أوّليّ بلحاظ محكيّه في الخارج.

وقد صرّح صدر المتألّهين في مواضع كثيرة بأنّ الوجود الأصيل لا يمكن أن يكون من المعقولات الثانويّة، حيث يقول: «وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين أنّه من المعقولات الثانية، التي لا يُحاذى بها أمرٌ في الخارج»[1].

نعم، هو يفترض أيضاً: أنّ الوجود الأصيل في الأعيان لا يحاذيه مفهومٌ في الذهن، حيث يقول: «بل حقّ القول فيه أن يُقال: إنّه من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيّ»[1]، وهذا أمرٌ آخر سوف نشير إليه في بعض الفروق اللاحقة.

ولكنّ صدر المتألّهين يرجع ويقول: «اتّفقت الحكماء على أنّ الوجود المطلق العامّ من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعيّة التي لا تحقّق لها في الأعيان»[2]، ولعلّه مبتنٍ على إيمانه بأنّ الوجود العينيّ لا يمكن أن تكون له حكايةٌ ذهنيّةٌ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

مباشرةً بمفهوم الوجود، وإنّما تكون الإشارة إليه «بصريح العرفان الشهودي»[١]، ولكن بناءً على أنّ مفهوم الوجود ـ كما سيأتي ـ حاكٍ عن الوجود العيني كحكاية الماهيّة عن أفرادها ومحكياتها الخارجيّة، لابدّ من القول بأنّ الوجود كالماهيّة، من المعقولات الأوّليّة.

ولعلّ ذلك هو الذي دعا الحكيم السبزواري إلى التعليق على العبارة المتقدِّمة لصدر المتألّهين، بقوله: «كون الوجود أصيلاً، بمعنى: أنّ له أفراداً أو فرداً واحداً، هو وجود الواجب تعالى، مع كونه معقولاً ثانياً، أي لا يُحاذيه شيءٌ في الخارج، بينهما تهافت، ومثله الكلام في قوله بعد سطور: إنّ الحقّ أنّ الوجود العامّ اعتباريّ وله أفرادٌ حقيقيّة، وكونه معقولاً ثانياً، بمعنى: أنّ الوجود العامّ بما هو عامّ، لا تحقّق له في الأعيان، لا يرتاب في بطلانه ذو مسكة؛ إذ لا اختصاص له بالمعقول الثاني، إذ كلّ معقولٍ أوّل أيضاً لا وجود له في الأعيان بما هو عامّ»[٢].

وقال في موضع آخر: «ثمّ اعلم: أنّ كون الوجود بالمعنى المصدري ـ أي العنوان ـ معقولاً ثانياً، شيءٌ غريب في بادي النظر، على القول بأصالة الوجود؛ فإنّه كما أنّ مفاهيم الإنسان والفرس والماء والنار والبياض والسواد ونحوها معقولاتٌ أولى، لكونها عنواناتٍ لمعنوناتٍ خارجيّة، كذلك مفهوم الوجود له مُعَنْوَنٌ كالوجودات الخاصّة، من وجود الواجب تعالى ووجودات الممكنات، بل المعنونات أوّلاً وبالذات له، لاعتباريّة الماهيّات، وإن كانت متحقّقة بالعرض»[٣].

وهذا ما نراه نحن أيضاً بناءً على التفسير الأوّل، فإنّ مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة من المفاهيم الأوّليّة بلحاظ محكيّها في الخارج.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٥٧، الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٣٣٢، الحاشية رقم (١).

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فيتحتّم على أصحابه القول بأنّ الوجود من المعقولات الأوّليّة والماهيّة من المعقولات الثانويّة، لأنّ الوجود على هذا التفسير هو الأصيل، بمعنى أنّه المتحقّق في الخارج لا غير، وأمّا الماهيّة فهي أمرٌ عدميّ لا تحقّق ولا عينيّة له في الخارج، فينطبق عليهما تعريف المعقول الأوّلي والثانوي في البحث الفلسفي، ويكون الوجود معقولاً أوّليّاً، والماهيّة معقولاً ثانويّاً.

ولكنّنا وجدنا أنّ أصحاب التفسير الثاني قد عكسوا القول، حيث ذكروا بأنّ الماهيّات معقولاتٍ أوّليّة، والوجود من المعقولات الثانويّة، وقد سبق من صدر المتألّهين نسبة هذا القول إلى جميع الحكماء، وقال أيضاً: «فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشيئيّة والإمكان والوجوب، وكذا المحمولات المشتقّة منها، من المعقولات الثانية، بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان»[١]، أي من المعقولات الثانية الفلسفيّة لا المنطقيّة. وهذا ما صرّح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة[٢]، وفي تعليقته على الأسفار[٣]، وصرّح بذلك أيضاً الطباطبائي في البداية[٤]، وفي النهاية[٥].

ولعلّ الذي دعاهم إلى هذا القول، هو ما يعتقدونه في مبحث الوجود الذهني، من تطابقِ وعينيّة ما في الذهن للخارج، وأنّ الذي يصلح للعينيّة هو الماهيّة دون الوجود، لأنّ الوجود «هو الأصل في التحقّق، لا ينتقل من نشأة إلى نشأة أخرى، فالخارجيّ خارجيّ أبداً، والذهنيّ ذهنيّ أبداً»[٦].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص٣٩ ـ ٤٠.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٢، الحاشية رقم (١).

(٤) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٦٨.

(٥) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٦٩.

(٦) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، حسن زاده آملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم: ص١٨.

فلا يمكن أن يكون الوجود محكيّاً للمفاهيم حكايةً مباشرة، بحيث يطابق المعقول في الذهن الوجود الأصيل، لأنّه هو منشأ الآثار في الخارج، ولا يعقل أن يأتي بعينه إلى الذهن من دون آثاره، وهذا بخلاف حال الماهيّات الاعتباريّة، فإنّ الثابت منها في الذهن بعينه الثابت في الوجود الخارجيّ «فالماهيّة الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، والاختلاف بين الموجود العيني وبين الموجود الذهني بالوجود دون الماهيّة»[1]، ومن هنا حكموا بأنّ مفهوم الوجود وغيره من المفاهيم الفلسفيّة، من المفاهيم الاعتباريّة الانتزاعيّة التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، وأنّ الماهيّات من المفاهيم الحقيقيّة التي لها ما بإزاء في الخارج، فتكون المفاهيم الفلسفيّة معقولاتٍ ثانويّة، والماهيّات معقولات أوّليّة، طبقاً للتعريف المتقدِّم للأوّلي والثانوي.

ومن هنا قال الحكيم في إيضاح الفرق بين كون مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفيّة وبين كون الماهيّات من المعقولات الأوّليّة: «إنّه فرقٌ بين المقامين؛ فإنّ الأفراد الخارجيّة للطبائع الذهنيّة أفرادٌ ذاتيّة؛ لانحفاظ الماهيّة في موطن الذهن وموطن الخارج، بخلاف أنحاء الوجودات الخارجيّة، فإنّها ليست أفراداً ذاتيّةً للوجود العامّ؛ إذ ليس بينهما ماهيّةٌ مشتركة، وقد مرّ في أوّل الكتاب: أنّ الوجود العامّ اعتبارٌ عقليّ غير مقوّمٍ لأفراده»[2].

ولكن هذا الكلام لا ينسجم مع القول بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، لا ينسب إليها الوجود ولا أحكامه وآثاره إلّا بالعناية والمجاز العقلي؛ لأنّه في ضوء هذه الرؤية لا يكون للماهيّة تحقّقٌ وما بإزاءٍ في الخارج، كي تُحفظ في الوجودين، ويكون ما في الذهن عين ما في الخارج وحاكياً عنه، وحينئذ لا يصحّ ما قيل في تعريف المفاهيم

---

(١) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، حسن زاده آملي، مصدر سابق: ص٢١.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٢، الحاشية رقم (١).

الأوّليّة الحقيقيّة: «والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان»[1].

ويُضاف إلى ذلك: أنّ القول بالعينيّة ـ كما سيأتي ـ ليس صحيحاً، وسيتّضح: أنّ حكاية مفهوم الوجود عن أفراده ومصاديقه الخارجيّة، لا تختلف في طبيعتها عن حكاية الماهيّات عن أفرادها، فإمّا أن يُقال بأنّ كلّاً من الوجود والماهيّة من المعقولات الأوّليّة، كما هو منسجم مع التفسير الأوّل، وإمّا أن يُقال بأنّ مفهوم الوجود من المعقولات الأوّليّة، والماهيّة من المعقولات الثانويّة، كما هو منسجم مع التفسير الثاني.

وأمّا القول بأنّ الماهيّة من المعقولات الأوّليّة ومفهوم الوجود من المعقولات الثانويّة بحسب الاصطلاح الفلسفي، فهو لا ينسجم إلّا مع ما يُنسب إلى شيخ الإشراق، من أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وهو منسوب إلى المحقّق الدواني أيضاً، ولذا قال صدر المتألّهين في الردّ على ما ذكره الدواني في مسألة المشتقّ: «بعدما أنكر أنّ للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء، وزعم أنّهم ذهبوا إلى أنّه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج، فمن أين حصل له أنّ حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود»[2].

وأمّا بناءً على التفسير الثالث، فيجب القول بأنّ الوجود من المعقولات الأوّليّة، والماهيّات من المعقولات الثانية المنطقيّة، لأنّها ليس لها ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج، والثانوي في الفلسفة هو الذي ليس له ما بإزاء عينيّ في الخارج، سواء كان له منشأ انتزاع كما هو حال المعقولات الثانية الفلسفيّة، أم لم يكن له منشأ انتزاع خارجيّ كما هو حال المعقولات الثانية المنطقيّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٦.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٧٣ ـ ٧٤.

٦. الاختلاف في تأثير التعدّد المفهومي والنفس الأمري على الثبوت العينيّ

من المسائل التي وقعت مورد الجدل والنزاع بين الحكماء، قابليّة انتزاع المفاهيم المختلفة والمتعدّدة من الموجود الواحد البسيط في الخارج، فهل يمكن أن تحدث في أذهاننا مفاهيم متعدّدة الحيثيّات في نفس الأمر، ولكنّها موجودة جميعاً بوجود واحد بسيط أم لا؟

وقد سبق منّا في البحوث الماضية تأكيد أنّ التعدّد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقيّة بلحاظ الوجود الخارجي، فيمكن أن يكون المصداق الخارجيّ واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، فإنّ العلم والقدرة متغايران في المفهوم والتحيّث النفس الأمري، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ بسيط، ووحدة الوجود وبساطته لا تنافي التغاير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمريّة.

وهذا ما أكّده صدر المتألّهين بقوله: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقةً واحدةً من حيثيّةٍ واحدةٍ ربّما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعدّدة ومعانٍ مختلفة» إلى أن يقول: «إنّ مجرّد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليلٍ آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلّ واحدٍ منها غير ذات الآخر»[1].

وقال في موضع آخر: «يمكن أن يكون وجودٌ واحدٌ بسيطٌ يصدق عليه: أنّه عاقل، ويصدق عليه: أنّه معقول، حتّى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة، لا تغايراً يوجب تكثّر الجهات الوجوديّة»[2].

وقال أيضاً في ردّه على ما ذكره الشيخ الرئيس من حجج على استحالة اتّحاد

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٣٢٥ و٣٢٦.

العاقل والمعقول: «إنّ هذا غير مسلّم بجواز أن تكون مفهوماتٌ متعدّدةٌ بحسب المعنى، موجودةً بوجودٍ واحد، فإنّ الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، وهما مع ذلك موجودان بوجودٍ واحد في الإنسان»[1].

وكذلك قال: «لا شبهة في أنّ ذاتيّات الشيء مفهوماتٌ كثيرة، ومع ذلك كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحد، سيّما في البسيط الخارجي، وإن كانت في ظرف العقل متعدّدة، فعُلم: أنّ كون بعض المفهومات متغايرةً في موضعٍ، لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضعٍ آخر، ولم يُعلم: أنّ اختلاف الصفات الثبوتيّة في الوجود يوجب التكثّر في الذات الموصوفة بها»[2].

وقال أيضاً في مجال إيضاح الملاك في التلازم بين التعدّد الحيثويّ النفس الأمري وبين التعدّد الخارجيّ وعدمه: «إنّ تكثّر العنوانات لا يقدح في أحديّة ذات الموضوع، فإنّ الحيثيّات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيّات التي اختلافها بحسب الوجود، لا التي تعدّدها واختلافها بحسب الآثار، فمثال الأوّل كالاختلاف في القوّة والفعل والتقدّم والتأخّر والعلّية والمعلوليّة والتحريك والتحرّك. ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقليّة والمعقوليّة وكالوجود والتشخّص، وكالوحدة والوجود، إلى غير ذلك من الحيثيّات التي يجوز أن يكون ذاتٌ واحدةٌ من جهةٍ واحدةٍ مصداقاً لصدقها والحكم بها، من غير ملاحظة أمرٍ غيرها»[3].

إذن، اختلاف المفاهيم في التحيّث النفس الأمري لا يستلزم دائماً الاختلاف والتعدّد في الوجود الخارجي، وهذا ممّا لا إشكال فيه بالنسبة إلى المفاهيم الفلسفيّة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٣٢٥ و٣٢٦.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٣) المصدر السابق: ج٦ ص٢٧٥ ـ ٢٧٦، ولاحظ أيضاً: ج٨ ص٥٧ ـ ٥٨ .

حيث نصّ الحكماء على أنّ التعدّد الحيثويّ في نفس الأمر بين المفاهيم الفلسفيّة لا يستلزم التغاير الخارجي، بل يمكن أن تتحقّق مع تكثّرها النفس الأمري بوجودٍ واحدٍ بسيط «كاختلاف الصفات الحقيقيّة الإلهيّة التي هي عين الوجود الأحديّ الإلهيّ باتّفاق جميع الحكماء»[١].

وفي هذا الضوء أيضاً ذكرنا: أنّ مفهومي الوجود والماهيّة محكومان بالملاك والقانون ذاته، فإنّهما وإن تغايرا في التحيّث النفس الأمري، لأنّ الوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة به كما تقدّم، إلّا أنّ ذلك لا يستدعي حصول الكثرة والتعدّد في الثبوت الخارجي، بل قد تكون الماهيّة عين الوجود في الخارج مصداقاً وحيثيّة، وهو ما يسمّى بالتساوق في الاصطلاح الفلسفي، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، فلا ينافي التعدّد الحيثويّ النفس الأمري العينيّة المصداقيّة في الخارج بين الوجود والماهيّة، لأنّ حيثيّة كلّ واحد منهما في نفس الأمر ليست من الحيثيّات المتقابلة، التي لا يمكن أن توجد بوجودٍ واحدٍ خارجاً.

ولعلّ صدر المتألّهين يشير إلى هذه الحقيقة في قوله: «فموجوديّة الماهيّات التي لا حقيقة لها بأنفسها، إنّما هي بالوجود لا بأنفسها، وموجوديّة الوجود بنفس ذاته، لأنّ الوجود نفسه حقيقة الماهيّات الموجودة به، فكيف لا يكون له حقيقة؟ وحقيقته عين ذاته، ولا يحتاج في موجوديّته إلى وجودٍ ليتضاعف الوجود، لكن للعقل أن يعتبر لها موجوديّةً أخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته... وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينيّة، لأنّها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً، وكثيراً ما يكون للشيء حقيقةٌ وذاتٌ سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكماليّة»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٧٤.

وكذا قوله: «وقد نبّهنا مراراً على أنّ للماهيّة الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتبائنة في الهويّة الوجوديّة، وقد يكون لكثير من الماهيّات المتخالفة المعاني وجودٌ واحدٌ بسيطٌ ذاتاً واعتباراً»[1].

نعم، بالنسبة إلى الحيثيّات النفس الأمريّة المتقابلة، يستحيل أن تتحقّق بوجودٍ واحد في الخارج؛ للزوم اجتماع النقيضين، وهو محال، من قبيل التعدّد الحيثويّ بين الوجود والعدم، فإنّها حيثيّتان متقابلتان في نفس الأمر، ولا يمكن حصولهما بوجود واحد في الخارج.

ومن هذا القبيل أيضاً: التعدّد الحيثويّ النفس الأمري بين الماهيّات بشرط شيء، كالإنسانيّة والبقريّة والسمائيّة والأرضيّة، فإنّها حيثيّاتٌ متقابلة بلحاظ الوجود الخارجي، فإنّ الشيء إذا كان إنساناً ـ مثلاً ـ فإنّه لا يمكن أن يكون بقراً أو سماءً أو أرضاً أو غيرها من الماهيّات المتعيّنة؛ وذلك للتقابل بين هذه الحيثيّات خارجاً.

إذن فالتعدّد الحيثويّ في نفس الأمر، إذا كان بنحو التقابل، فإنّه يستحيل أن ينسجم أو يتلاءم مع الوحدة والبساطة في الوجود الخارجي.

وأمّا إذا لم يكن التعدّد الحيثويّ النفس الأمري بنحو التقابل، كما هو الحال في المفاهيم الفلسفيّة، ومفهومي الوجود والماهيّة، فلا استحالة في أن توجد بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ في الخارج، بنحوٍ يكون أحدهما عين الآخر خارجاً.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى ما ذكرناه من التلازم بين التعدّد النفس الأمري والتعدّد الخارجيّ في الحيثيّات المتقابلة، بقوله: «فإنّ الماهيّة الفرسيّة لها وجودٌ في الخارج مع مقدارٍ ووضعٍ ولونٍ ومادّة، ولها أيضاً وجودٌ عقليّ خاصّ مع لوازم وصفاتٍ عقليّةٍ يتّحد معه في ذلك الوجود الخاصّ، كاتّحاد الماهيّة وأجزائها

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج٣ ص٣٥٢.

بالوجود الخاصّ بها، إمّا خارجاً أو عقلاً. فكما أنّ لكلّ من النوعيّات وجوداً حسّيّاً يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحماً مكانيّاً، كذلك لكلٍّ منها وجودٌ عقليّ مخصوص يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود، فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر جعلاً ووجوداً»[1].

هذا في الحيثيّات المتقابلة، وأمّا في الحيثيّات المتخالفة غير المتقابلة، فقد ذكرنا بأنّ تعدّدها النفس الأمري لا يستلزم التعدّد الخارجي، وذلك من قبيل المفاهيم الفلسفيّة، ومفهومي الماهيّة والوجود، فإنّ مفهوم الماهيّة لا بشرط في التحيّث النفس الأمري، ومفهوم الوجود بشرط شيء في تلك المرتبة، فلا تقابل بين الحيثيّتين، ولا استحالة في أن يوجدا بوجودٍ واحد في الخارج، بل ذلك ممكن فيما إذا دلَّ عليه الدليل، وهو ما سنعرض له في البحوث اللاحقة.

وهذه الرؤية حول حيثيّتي الوجود والماهيّة في نفس الأمر، التي تؤمن بعدم تقابلهما، وإمكان ثبوت العينيّة بينهما في الخارج، لا تنسجم إلّا مع التفسير الأوّل لأصالة الوجود، لأنّه يثبت في رتبةٍ لاحقةٍ العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فإنّ حيثيّتي الوجود والماهيّة من الحيثيّات المتقابلة، التي يستحيل وجودها بوجودٍ واحدٍ في الخارج، من قبيل ما ذُكر من التقابل بين حيثيّتي الوجود والعدم، أو حيثيّات الماهيّات بشرط شيء؛ إذ تُعدّ الماهيّة على هذا التفسير أمراً عدميّاً، لا تحقّق ولا ثبوت له في الواقع العيني، ومن الواضح: أنّ حيثيّة الأمر العدمي وحيثيّة الوجود من الحيثيّات المتقابلة في نفس الأمر، ولا يعقل أن تكون الأمور العدميّة موجودةً بذات الوجود في الخارج؛ للزوم اجتماع النقيضين.

ومن هنا آمن أصحاب هذا التفسير بفكرة الاتّحاد بين الوجود والماهيّة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج٣ ص٣٣٧.

بمعنى اتّحاد الحدّ العدمي، وهو الماهيّة بالمحدود وهو الوجود، وأنكروا العينيّة بينهما في الخارج؛ لاستحالة ثبوت العينيّة بين الأمر العدمي والأمر الوجودي. وفي هذا الضوء أوقعوا التنافي والتعاند بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهيّة، وافترضوا أنّ أحدهما إذا كان أصيلاً ومتحقّقاً في الخارج، فإنّ الآخر لابدّ أن يكون اعتباريّاً، بمعنى أنّه من الأمور العدميّة والانتزاعات الذهنيّة النفس الأمريّة التي لا تحقّق لها في الأعيان؛ ولذا نجد أنّ مَن أثبت أصالة الماهيّة أنكر ثبوت الوجود في الخارج، ومَن قال بأصالة الوجود أثبت اعتباريّة الماهيّة وأنكر ثبوتها في الخارج، وفسّرها بالأمر العدمي، فعلى كلا القولين لا يمكن أن تثبت العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج.

ولعلّ هذه أهمّ نقطة استند إليها شيخ الإشراق ـ بحسب ما يُنسب إليه ـ لإثبات اعتباريّة الوجود وأصالة الماهيّة، وسيأتي التنبيه على ذلك في البحوث اللاحقة.

٧. الاختلاف في حكم صفات الوجود

لا شكّ أنّ هناك صفاتٍ كثيرةً يتّصف بها الوجود الأصيل في الخارج، من قبيل اتّصافه بالوجوب والإمكان والغنى والفقر والعليّة والمعلوليّة والوحدة والكثرة والثبات والتغيّر والتجرّد وعدمه، ونحوها من الصفات الأخرى التي هي أحكامٌ للوجود من حيث هو موجود.

وهذه الصفات تكون اعتباريّة بناءً على التفسير الأوّل، لأنّ الأصيل في هذا التفسير ـ كما تقدّم ـ هو المتحقّق في الأعيان بالذات، والاعتباري هو الذي يكون متحقّقاً في الأعيان بالغير، فتكون صفات الوجود كالماهيّات، ليست من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فكما أنّ الماهيّات بهذا اللحاظ أمورٌ اعتباريّة، ولا تحقّق لها في الأعيان إلّا بالوجود، كذلك صفات الوجود تكون

باللحاظ ذاته أموراً اعتباريّة، لأنّها وإن كانت متحقّقة في الأعيان، إلّا أنّ تحقّقها بالغير وهو الوجود؛ إذ إنّ الوجوب والغنى والفقر والعلّية والمعلوليّة، وكذا العلم والقدرة والحياة ونحوها من صفات الوجود، ليست من حيث هي إلّا هي، لم يؤخذ في حدّها الوجود ولا العدم، وثبوتها في الخارج لا يكون إلّا بالوجود. وهذا هو معنى الاعتباري في التفسير الثاني؛ فيكون حكمها حكم الماهيّات من جهة الاعتبار وعدم التحقّق بالذات، وإن كانت موجودة في الخارج بالوجود، فتكون المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة غير مفهوم الوجود والعدم، مشتركة في صفة الاعتبار، بمعنى التحقّق بالغير.

وقد صرّح صدر المتألّهين بما ذكرناه من أنّ صفات الوجود من حيث هي كالماهيّات أمورٌ اعتباريّة، لا تتحقّق إلّا ببركة الوجود، في قوله: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنّها [أي الأسماء والصفات الإلهيّة] معانٍ متكثّرة معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى متّحدة في الوجود، واجبة غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها أنّها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن: أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودةً ولا معدومة»[1].

ولا يمكن توجيه هذه العبارة، إلّا بما ذكرناه من اعتباريّة أحكام الوجود في ذاتها بما يشمل صفات الواجب تعالى، فهي من حيث ذاتها وبحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود، وإن كانت موجودة في الخارج بالوجود. فصفة العلم مثلاً إذا نظرنا إليها ولاحظناها بما هي هي، تكون من قبيل ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ من حيث هي، فإنّها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، وأمّا صفة العلم بلحاظ الواقع الخارجيّ فهي موجودة، بل هي عين الوجود الواجبي في الخارج، وهذان لحاظان مختلفان لصفات الوجود، تشترك بالحكم فيهما مع

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٤.

الماهيّات، فكما أنّ الماهيّات من حيث هي ليست إلّا هي، وفي الخارج عين الوجود، كذلك صفات الوجود وأحكامه.

ومن هنا يتّضح: أنّ إطلاق لفظ (ما شمّت رائحة الوجود) في كلمات صدر المتألّهين على الماهيّات، يُراد به الماهيّات من حيث هي هي، أي في عالم اللحاظ والاعتبار العقلي النفس الأمري، وليس المراد بها الماهيّات الموجودة في الخارج، حتّى يُقال: إنّ الماهيّات بعد تحقّق الوجود خارجاً أمور عدميّة ما شمّت رائحة الوجود.

إذن تشترك المفاهيم الفلسفيّة ـ غير مفهومي الوجود والعدم ـ مع المفاهيم الماهويّة، في كونها اعتباريّة ليست من حيث هي إلّا هي، وهي عين الوجود من حيث كونها موجودة، وهذا هو المعنى الثالث من معاني الماهيّة الذي ذكرناه سابقاً، حيث تطلق الماهيّة بهذا المعنى على كلّ مفهوم لم يؤخذ فيه من حيث هو الوجود ولا العدم، فيشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفيّة كمفهوم العلم والقدرة والحياة.

قال قطب الدِّين الرازي: «اعلم أنّ المراد بالماهيّة غير الوجود، فإنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود»[1].

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار[2].

إذن كلّ ما هو غير الوجود يكون ماهيّة، بمعنى: أنّه موجود بالوجود، والوجود موجود بذاته، وهذا هو معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

هذا ما ينسجم مع التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فحيث إنّ أصحابه فسّروا الأصالة بالتحقّق في

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٤١، الحاشية رقم (١).

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٠١.

الأعيان، وفسّروا الاعتبار بعدم التحقّق، حكموا وفقاً لذلك بأنّ صفات الوجود كالوجوب والغنى والتجرّد وغيرها، كلّها أصيلة، بمعنى أنّها مساوقة للوجود في الخارج، وذلك لأنّها عين الوجود في التحقّق الخارجي، فيكون تحقّقها في الأعيان بتحقّق الوجود، وتكون أصيلة كالوجود، وهذا بخلاف حكم الماهيّات، فإنّها أمورٌ اعتباريّة، لأنّها غير متحقّقة في الأعيان، وإنّما هي أمورٌ عدميّةٌ منتزعةٌ من حدّ الوجود ومنتهاه.

ولكنّنا لا نقبل هذه الرؤية، تأسيساً على ما ذكرناه في التفسير الأوّل، فإمّا أن نقول إنّ الماهيّات أصيلة كأحكام الوجود وصفاته، بمعنى أنّها عين الوجود ومتحقّقة به في الأعيان، وإمّا أن نقول بأنّ أحكام الوجود وصفاته أمورٌ اعتباريّة كالماهيّات، بمعنى: أنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا تتحقّق في الأعيان إلّا ببركة الوجود، ولا يصحّ ما ذكروه من التمييز بين صفات الوجود وبين ما يعرض الوجود من الماهيّات، حيث أثبتوا الأصالة لصفات الوجود دون الماهيّات.

٨. الاختلاف في قيمة العلم الحصولي

قيمة العلم الحصولي من المسائل المهمّة والمصيريّة في نظريّة المعرفة، والبحث في المقام يحدّد تلك القيمة، ويختلف في تحديدها بحسب اختلاف تفسيرات أصالة الوجود، فإنّه بناءً على التفسير الأوّل تتكوّن لدينا قيمة حقيقيّة للعلم الحصولي، ويكون العلم بالشيء حصولاً علماً بواقعه الخارجيّ وبياناً لحقيقته وهويّته العينيّة، وما يتميّز به كمال التميّز عن غيره، لأنّ الماهيّة في هذا الفرض تمثّل هويّة الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره امتيازاً حقيقيّاً، وهي عين الوجود في الخارج، لأنّ خصوصيّته ليست شيئاً وراء وجوده، وعلى هذا الأساس تنبني قيمة كبيرة للعلم الحصولي في نظريّة المعرفة.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا تبقى أيّ قيمة معرفيّة حقيقيّة للعلم الحصولي، لأنّ الماهيّات في هذا الفرض لا تحكي حقيقة الأشياء وهويّتها في الواقع الخارجي، وإنّما تحكي الحدود والنهايات فحسب، وهي ليست إلّا أموراً عدميّة خارجة عن هويّة الشيء وكُنه ذاته، فالعلم بالماهيّات علمٌ بحدود الأشياء ونهاياتها العدميّة، ومن الواضح أنّ العلم بالحدّ لا يعطي علماً حقيقيّاً بمحدوده، لأنّ معرفة الشيء بحدّه العدمي ليست معرفةً بحال ذات الشيء وهويّته، بل هي معرفةٌ للشيء بحال متعلّقه، وهو الحدّ، وتنسب المعرفة إلى ذات الشيء المحدود بالمجاز العقلي؛ وذلك لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ والمحدود، فيكون العلم الحصولي بالأشياء علماً بالعناية والمجاز، ولا تبقى أيّ قيمة حقيقيّة للعلم الحصولي في نظريّة المعرفة، لأنّ العالم بماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ لا يعلم إلّا بمجموعة من السلوب والأعدام، فهو يعلم أنّ الإنسان ليس بقراً ولا شجراً ولا سماءً ولا أرضاً، ولا يعلم كنه الوجود الإنساني وهويّته.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي في (نهاية الحكمة)، حيث يقول: «فذات كلّ ماهيّةٍ موجودةٍ حدٌّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها، فماهيّة الإنسان الموجودة ـ مثلاً ـ حدٌّ لوجوده لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان»[1].

ويترتّب على هذا الفرق: أنّ الكثرة الماهويّة يتّصف بها الوجود الخارجيّ اتّصافاً حقيقيّاً على التفسير الأوّل، لأنّ الماهيّة عين الوجود وخصوصيّته التي يمتاز بها عن غيره، فالكثرة الماهويّة مرتبطة بحقيقة الوجود وخصوصيّاته التي هي عين ذاته.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤.

وأمّا على التفسير الثاني، فإنّ الكثرة الماهويّة تنسب إلى الوجود بالعناية والمجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فيصحّ سلب هذه الكثرة عن حقيقة الوجود، وعندما يُقال: إنسان وبقر وحجر وسماء وأرض، فإنّ هذه الكثرة الماهويّة غير موجودة في الأعيان، ونسبة الوجود إليها مجازيّة؛ لعلاقة الاتّحاد بينها وبين الوجود المحدود بها.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي أيضاً، بقوله: «لا ريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك، وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذاك بالقوّة، وهذا واحد وذاك كثير، وهذا حادث وذاك قديمٌ، وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا.

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق [أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة] أنّ الكثرة من الجهة الأولى وهي الكثرة الماهويّة موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة؛ لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»[1].

٩. اختلاف العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة

تقدّم في الأبحاث السابقة: أنّ موضوع كلّ علم حقيقيّ ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة، وذكرنا: أنّ العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة هي المحمولات المنتزعة من ذات الموضوع، بأن يكون الموضوع ـ وهو الموجود من حيث هو موجود ـ كافياً لانتزاع المحمول وعروضه عليه، من دون الحاجة إلى الواسطة في العروض، فالذاتيّة في المقام هي ذاتيّ باب البرهان، الذي يستحيل فيه انفكاك العارض عن موضوعه؛ ولذا أثبتنا أنّ العرض الذاتيّ مرتبط بالعلوم ذات الموضوعات الحقيقيّة، وهي التي تكون العلاقة بينها وبين محمولاتها علاقة تكوينيّة خارجيّة، وليست علاقة اعتباريّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٧.

وفي هذا الضوء يتّضح: أنّ الماهيّات بناءً على التفسير الأوّل تكون من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، ويكون البحث عن الماهيّات في الفلسفة بحثاً عن أحكام الموجود بما هو موجود في الواقع الخارجي، من قبيل البحث في سائر المفاهيم الفلسفيّة، كالوحدة والكثرة والعلم والقدرة ونحوها من المفهومات العامّة والعوارض الذاتيّة للموجود من حيث هو موجود.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في قوله: «وسيتّضح من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهيّة: أنّ الماهيّات من الأعراض الأوّليّة الذاتيّة لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة ـ وغيرهما من المفهومات العامّة ـ من العوارض الذاتيّة لمفهوم الموجود بما هو موجود»[1].

وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيليّة المطروحة حول حقيقة الماهيّة وأحكامها، والتي استعرضها الفلاسفة والحكماء بإسهاب في الأبواب الفلسفيّة قديماً وحديثاً، فإنّه لا معنى لاعتبار تلك الأبحاث ـ التي تشغل حيّزاً كبيراً في الفلسفة ـ أبحاثاً استطراديّة خارجة عن حيطة المسائل الفلسفيّة.

وقد صرّح الشيخ الرئيس بذلك في إلهيّات الشفاء، حيث قال في معرض بيان وتحديد موضوع الفلسفة الأولى وأعراضه الذاتيّة: «فبيّن أنّ هذه كلّها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلّق قوامه بالمحسوسات، ولا يجوز أن يوضع لها موضوعٌ مشترك تكون هي كلّها حالاته وعوارضه إلّا الموجود، فإنّ بعضها جواهر، وبعضها كمّيّات، وبعضها مقولات أخرى، وليس يمكن أن يعمّهما معنى محقّق إلّا حقيقة معنى الوجود»[2].

وقال في هذا المجال أيضاً: «فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٥.

(٢) **الشفاء**، الإلهيّات، مصدر سابق: ص١٢.

موجود، ومطالبه [أي عوارضه الذاتيّة] الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط، وبعض هذه أمور هي له كالأنواع، كالجوهر والكمّ والكيف، فإنّه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسامٍ قبلها»[١]. فمقولة الجوهر والكمّ والكيف من المقولات والأحكام الماهويّة، ومع ذلك حكم الشيخ بكونها من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، ولا ينسجم هذا القول إلّا مع التفسير الأوّل لأصالة الوجود؛ لأنّ الماهيّة عين الوجود في الأعيان، فتكون هي وأحكامها أحكاماً وعوارض ذاتيّة للموجود بما هو موجود.

وأمّا على التفسير الثاني، فلا يُعقل أن تكون الماهيّات أعراضاً ذاتيّة لموضوع الفلسفة، إلّا بنحو التكلّف والافتراض، لأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، ولا يُنسب إليها الوجود والتحقّق الخارجيّ إلّا بالعناية والمجاز العقلي، فكيف يُعقل أن يكون الأمر العدمي عرضاً ذاتيّاً لموضوع الفلسفة، وهو الموجود من حيث هو موجود؟!!

إذن يكون البحث عن الماهيّات وأحكامها في هذا الضوء بحثاً استطراديّاً خارجاً عن موضوع الفلسفة، وإنّما يبحث عنها في الفلسفة استطراداً؛ لعلاقة الاتّحاد بينها وبين الوجود الخارجي.

ولعلّ كلام الطباطبائي في هذا المجال يشير إلى ما ذكرناه، حيث يقول: «والذي ينبغي أن يُقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: أنّ الأصيل هو الموجود الحقيقي، وهو الوجود، وله كلّ حكم حقيقي، ثمّ لّما كانت الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطراريّاً باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهيّة وأحكامهما جميعاً»[٢].

---

(١) **الشفاء، الإلهيّات**، مصدر سابق: ص١٣.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥.

ومن الواضح: أنّ هذا التوسّع العقلي الاضطراري باعتبار التحقّق والوجود للماهيّة وأحكامها، إنّما هو من قبيل المجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له كما تقدّم، فيكون كلّ حكم حقيقي راجعاً إلى الوجود الأصيل، ولا حكم للماهيّة إلّا بذاك الاعتبار العقلي «لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً».

ونتيجة ذلك: أنّ الماهيّة لا يمكن أن تكون عرضاً ذاتيّاً وحقيقيّاً لموضوع الفلسفة، بل هي وأحكامها لا تكون محمولات وعوارض لموضوع الفلسفة إلّا بالعرض، والمجاز العقلي، لأنّها أمورٌ عدميّة لا وجود لها في الخارج، فلا تصلح أن تكون أحكاماً حقيقيّة وعوارض تكوينيّة للموجود بما هو موجود في الأعيان، خصوصاً إذا قلنا: بأنّ موضوع الفلسفة هو ذات الوجود الأصيل، بعد الإيمان بأصالته واعتباريّة الماهيّة، كما صرّح بذلك الشيخ جوادي الآملي في شرحه للأسفار، حيث قال: «بعد إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في المباحث الفلسفيّة اللاحقة، يمكن جعل الوجود موضوعاً للفلسفة، لأنّه يُعلم حينئذ: أنّ الواقعيّة الخارجيّة التي يطلَق عليها لفظ (موجود) ليست إلّا الوجود»[1]، فإذا كان الوجود الذي يُقابل الماهيّة هو الأصيل في الواقع الخارجي، وهو موضوع الفلسفة، فكيف يعقل أن تكون الماهيّات الاعتباريّة المعدومة في الخارج أعراضاً ذاتيّة وأحكاماً تكوينيّة خارجيّة لذلك الوجود الأصيل؟!!

١٠. حكم الذاتيّ والعرضيّ في الماهيّات

ذكروا في المنطق (كتاب الكلّيات الخمسة) وفي الفلسفة (مرحلة الماهيّة وأحكامها): أنّ المفاهيم والمعاني المعتبرة في الماهيّات قد تكون ذاتيّة وقد تكون عرضيّة، والذاتيّ هو الذي لا توجد الماهيّة ولا تتحقّق إلّا به، بحيث لو سُلب

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٢، ترجمة عن النسخة الفارسيّة.

عن ذات الماهيّة لانعدمت الذات «فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهيّة كالإنسان المحمول على زيد وعمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه، فإنّ نفس الماهيّة أو جزأها يُسمّى ذاتيّاً»[١].

وأمّا العرضيّ فهو الذي لا يؤثّر سلبه على وجود الماهيّة وتحقّقها في الأعيان، لأنّه وصفٌ لاحق للماهيّة ومحمولٌ عليها بعد تقوّمها بجميع ذاتيّاتها، كالضاحك المحمول على ماهيّة الإنسان.

قال الطباطبائي: «المفاهيم المعتبرة في الماهيّات، وهي التي تؤخذ في حدودها وترتفع الماهيّات بارتفاعها، تُسمّى ذاتيّات. وما سوى ذلك ممّا يُحمل عليها وهي خارجة من الحدود كالكاتب من الإنسان والماشي من الحيوان، تُسمّى عرضيّات»[٢].

إذن، تنقسم الصفات والمعاني المعتبرة في الماهيّات ـ من جهة تقوّم وجود الذات بها وعدمه ـ إلى صفاتٍ ذاتيّة وأخرى عرضيّة، ولا ينسجم هذا التقسيم إلّا مع التفسير الأوّل، إذ لا يُعقل أن يكون للماهيّة ذاتٌ متقوّمةٌ ببعض الصفات أو غير متقوّمة ببعضها الآخر، إلّا مع فرض وجودها وتحقّقها في الأعيان، وهذا هو المدّعى في المقام.

وأمّا إذا كانت الماهيّات أموراً عدميّة كما هو المدّعى في التفسير الثاني، فإنّ انتفاء ذواتها في الخارج، من السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يبقى أيّ معنىً لما ذكروه من أنّ الذاتيّات هي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها، والعرضيّات هي التي لا يؤثّر رفعها على وجود الماهيّة في الأعيان، لأنّ الماهيّة في هذا التفسير لا ذات لها ولا وجود في الخارج، كي تكون هناك ذاتيّات أو عرضيّات لتلك الذات الماهويّة، فيُغلق ـ بناءً على هذه الرؤية ـ باب الذاتيّ والعرضي، فلا يبقى جنس

---

(١) **المنطق**، مصدر سابق: ص٩٣.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٧ ـ ٧٨.

ولا فصل ولا خاصّة ولا غير ذلك من المعاني الذاتيّة والعرضيّة في باب الكليّات.

نعم، قد تُذكر تلك المعاني الذاتيّة والعرضيّة للماهيّات بنحو من التكلّف والمجاز العقلي، وذلك باعتبار علاقة الاتّحاد القائمة بين الماهيّة والوجود، فتنسب إليها الذاتيّات والعرضيّات بهذا اللحاظ، حيث يُفرض لها بهذا اللحاظ نحوٌ وحظٌّ من التحقّق والوجود، ولكن هذا يعني أنّ البحث في الذاتيّ والعرضيّ ليس من البحوث الحقيقيّة ولا من المسائل الفلسفيّة التي موضوعها الموجود من حيث هو موجود، إلّا على القول بأصالة الماهيّة كما هو منسوبٌ إلى شيخ الإشراق.

وهكذا يتأتّى الكلام ذاته في بحث المقولات، لأنّه مترتّب على البحث الماهويّ، فلا يكون بحثاً فلسفيّاً إلّا على التفسير الأوّل أو القول بأصالة الماهيّة، وأمّا على التفسير الثاني فإنّ مجموع هذه البحوث تكون خارجة عن دائرة المسائل الفلسفيّة.

وهذا يخالف ما تظافر من تصريحاتهم في هذا المجال، حيث صرّح القائلون بأصالة الوجود بأنّ الماهيّة النوعيّة موجودة في الخارج، وأنّ لها آثارها الخاصّة وذاتيّاتها التي تتّحد معها في الوجود الخارجي.

قال صدر المتألّهين: «إنّ الطبائع النوعيّة إذا وُجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجيّة، يترتّب عليها آثار ذاتيّاتها؛ لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني»[(١)].

وقال أيضاً: «إنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكلّ منها نعوتاً ذاتيّة كليّة مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها، من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيّات، ثمّ يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدريّة»[(٢)]، فالنعوت

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٤١٥.

الذاتيّة كالإنسان والحيوان والناطق ونحوها مأخوذة عن نفس الوجودات الخارجيّة ومحمولة عليها.

وكذلك قال: «العقل الإنساني... يضع لأنحاء الوجودات الخارجيّة معاني ذاتيّة هي ماهيّات تلك الوجودات»[١].

وقال في موضع آخر: «كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيّاته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتاً، بل عين زيد وجوداً، فإنّ في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق»[٢].

وقال أيضاً: «الجنس والفصل متّحدان في الوجود والجعل، وهما موجودان بوجودٍ واحد، بلا تغايرٍ بينهما في الخارج، وهما عين النوع في الخارج»[٣].

وقال الطباطبائي: «الماهيّة التامّة التي لها آثار خاصّة تُسمّى ـ من حيث هي كذلك ـ نوعاً كالإنسان والفرس والغنم»[٤].

وقال أيضاً: «النوع هو الماهيّة التامّة التي لها في الوجود آثار خاصّة، وينقسم إلى ما لا يتوقّف في ترتّب آثاره عليه إلّا على الوجود الخارجيّ الذي يشخّصه فرداً كالإنسان مثلاً، ويُسمّى النوع الحقيقي» إلى أن يقول: «ثمّ إنّ الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجودٍ واحد هو وجود النوع، لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع حملٌ أوّلي، والنوع موجود بوجودٍ واحد»[٥].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٥٠.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص١١٦.

(٤) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٨ ـ ٧٩.

(٥) المصدر السابق: ص٨٥ .

وكذلك قال: «ففي الأجسام على اختلافها صورٌ نوعيّةٌ جوهريّةٌ هي مبادٍ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع»[1].

إنّ هذه الأقوال وغيرها صريحة في أنّ للذاتيّات وكذا العرضيّات وجوداً خارجيّاً له آثاره الخاصّة المختلفة، من قبيل الإنسان والحيوان والناطق والنامي والضاحك والماشي وغيرها من المعاني الذاتيّة والعرضيّة، وهذه الرؤية لا تتلاءم إلّا مع التفسير الأوّل لأصالة الوجود، الذي يثبت أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج، ولا ينسجم مع التفسير الثاني، الذي يثبت أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، لأنّ الأمر العدمي لا وجود له في الخارج، وليس له آثار حقيقيّة في الأعيان، وحينئذ كيف يمكن أن يُقال بأنّ للماهيّة النوعيّة وأجزائها الذاتيّة وصفاتها العرضيّة وجوداً وآثاراً خارجيّة؟!

١١. تعريف الجوهر والعرض

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «إنّ الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض» إلى أن يقول: «الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، وذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والنوع في نفسه وجوداً، لا كوجود جزء منه، من غير أن تصحّ مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع، والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة، وهو الجوهر»[2].

وبالمضمون ذاته ما ذكره بهمنيار في التحصيل[3].

وقال صدر المتألّهين: «الموجود بالذات: إمّا جوهر، وهو ذو ماهيّةٍ حقُّ

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) **الشفاء**، الإلهيّات، مصدر سابق: ص٥٧.

(٣) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٩٣ ـ ٢٩٤.

وجودها الخارجيّ أن لا يكون في موضوع، وإمّا عرض، وهو يُقابله»[١].

وقال الطباطبائي: «تنقسم الماهيّة انقساماً أوّليّاً إلى الماهيّة التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وهي ماهيّة الجوهر، وإلى ماهيّة إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع مستغنٍ عنها، وهي المقولات التسع العرضيّة»[٢].

إنّ هذه التعاريف ونحوها لا يمكن أن تكون تعريفات حقيقيّة لماهيّة الجوهر والعرض، إلّا إذا أقررنا بالتفسير الأوّل لأصالة الوجود، فبناءً على هذا التفسير يكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً حقيقيّاً، لأنّ ماهيّتي الجوهر والعرض موجودتان في الخارج حقيقة، فتكون ماهيّة الجوهر موجودة في الخارج لا في موضوع، وماهيّة العرض موجودة في موضوع، ولكلّ واحد منهما ما بإزاء في الواقع العيني، ولكن بنحو الاتّحاد كما سيتّضح لاحقاً.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فيكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً مجازيّاً، ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلّق الموصوف، لأنّ ماهيّتي الجوهر والعرض من الأمور العدميّة، ولا معنى لأن يُقال بأنّ إحداهما موجودة في الخارج لا في موضوع، والأخرى موجودة في موضوع، إلّا بنحو من الفرض والمجاز العقلي؛ وذلك لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ والمحدود، ولا شكّ أنّ هذه الرؤية خلاف ما أوردناه من كلماتهم في هذا المجال.

١٢. الاتّحاد بين الوجود والماهيّة

في البداية لابدّ أن يُعلم بأنّ مفهوم الاتّحاد بين شيئين في الاصطلاح يشير إلى حيثيّة وحدةٍ واشتراكٍ بينهما من جهة، وإلى حيثيّة كثرةٍ وامتيازٍ أيضاً من جهةٍ

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق: ص٢٨.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩٠.

أخرى، وهذا ما أشار له صدر المتألّهين بقوله: «والاتّحاد مفهومه متألّف من جهة وحدةٍ وجهة كثرة»[١].

ولا يُعنى بالاتّحاد: صيرورة الشيئين المتحصّلين شيئاً واحداً من جهةٍ واحدة، ولذا قال صدر المتألّهين: «والاتّحاد لا يُتصوّر بين شيئين متحصّلين»[٢].

وقال في موضع آخر: «إنّ اتّحاد الاثنين ممتنع، بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة؛ لأنّهما بعد الاتّحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً. وإن كان أحدهما فقط موجوداً، كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاءً للآخر. وإن لم يكن شيءٌ منهما موجوداً، لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لأمر ثالث. وعلى التقادير فلا اتّحاد، كما هو مفروض»[٣].

كما لا يُعنى به أيضاً: الاتّحاد في المفهوميّة بين المفهومين المتغايرين في المعنى، بأن «يصير مفهومٌ من المفهومات أو ماهيّةٌ من الماهيّات عينَ مفهومٍ آخر مغايرٍ له أو ماهيّةٍ أخرى مغايرةٍ لها، بحيث يصير هو هو، أو هي هي، حملاً ذاتيّاً أوّليّاً، وهذا أيضاً لا شكّ في استحالته؛ فإنّ المفهومات المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً، أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم، ضرورة أنّ كلّ معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى؛ مثلاً: مفهوم العاقل محالٌ أن يصير عين مفهوم المعقول»[٤].

نعم، قد يكون هناك اتّحاد بين المفاهيم بالألفاظ فقط، مع تغايرها في المعنى كما هو الحال في المشتركات اللفظيّة، وهذا ليس من الاتّحاد المصطلح أيضاً، لأنّه اتّحادٌ مجازيّ، والكثرة حقيقيّة.

وقد يكون هناك اتّحادٌ بين المفاهيم في المعنى في صورة حمل معاني الألفاظ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٠٠.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٩٧.

(٤) المصدر السابق: ج٣ ص٣٢٥.

المترادفة بعضها على البعض الآخر حملاً أوّليّاً، ولكن وحدة المعنى في المقام حقيقيّة، والاتّحاد اعتباريّ؛ وذلك لدفع توهّم المغايرة وكون الشيء مسلوباً عن نفسه، من قبيل قولنا: الإنسان إنسان، فالمعنى هنا واحد والألفاظ مختلفة، ولكنّه من الاتّحاد المصطلح كما سيتّضح لاحقاً.

ثمّ إنّ الاتّحاد بمعناه الاصطلاحي المعقول، له صور وأقسام كثيرة، نشير إلى بعضها:

١. **الاتّحاد في الحمل**، ويُسمّى أيضاً بالهوهويّة، أي: إنّ الموضوع هو المحمول. ويُقصد به الاتّحاد الحاصل بين الموضوع والمحمول من جهةٍ ما، مع الاختلاف بينهما من جهةٍ أخرى، ولازمه صحّة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتّحادٌ ما، ومن أمثلة ذلك: «أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً، مع اختلافهما بنوعٍ من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالإجمال التفصيل، والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا: الإنسان ناطق، فإنّ الفصل هو النوع محصّلاً كما مرّ في مباحث الماهيّة، وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه، ثمّ يُحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيُقال مثلاً: الإنسان إنسان»[1].

ويسمّى هذا النحو من الاتّحاد في الحمل حملاً أوّليّاً ذاتيّاً.

وأيضاً من أمثلة هذا القسم من الاتّحاد: الاتّحاد في الحمل وجوداً، والتغاير مفهوماً بين الموضوع والمحمول، بأن «يختلفا مفهوماً ويتّحدا وجوداً، كما في قولنا: زيد إنسان، وقولنا: القطن أبيض، وقولنا: الضاحك متعجّب. ويُسمّى هذا الحمل حملاً شائعاً صناعيّاً»[1]، وهذا النحو من الاتّحاد الوجودي بحسب

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤٢ ـ ١٤٣.

الحمل الشائع الصناعي هو الذي قال فيه صدر المتألّهين: «الحمل هو الاتّحاد بين الطرفين في الوجود»[١].

وقال فيه أيضاً: «قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فالهوهو [أي الحمل الشائع] عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود، وهما المتغايران بوجه من الوجوه، المتّحدان في الوجود الخارجيّ أو الذهني[٢]»[٣].

إذن فالملحوظ في هذا القسم من الاتّحاد هو جانب الحمل والهوهويّة، التي بها يصحّ الحمل ولا يكون مستحيلاً»[٤].

٢. **الاتّحاد بين الذات وكمالاتها**، بمعنى: أنّ الذات تتّحد مع كلّ كمالٍ جديدٍ يحصل لها، بعد أن لم يكن ثابتاً لها في رتبةٍ سابقة، وحينئذ يصدق عليها مفهوم ذلك الكمال المتجدّد.

قال صدر المتألّهين في مقام بيان إمكان اتّحاد العاقل والمعقول: «إنّ الاتّحاد يُتصوّر على وجوهٍ ثلاثة» ثمّ يقول بعد أن يذكر الوجهين الأوّلين الباطلين من أوجه الاتّحاد: «والثالث: صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهومٌ عقليّ وماهيّةٌ كليّة بعدما لم يكن صادقاً عليه أوّلاً، لاستكمالٍ وقع له في وجوده، وهذا ممّا ليس بمستحيل، بل هو واقع، فإنّ جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرّقةً في الجماد والنبات والحيوان، توجد مجتمعةً في الإنسان الواحد»[٥].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٢.

(٢) فيما لو كان وجود الموضوع والمحمول ذهنيّاً، كما في قولنا: (النوع كلّي).

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٢ ـ ٩٤.

(٤) سيأتي تفصيل الكلام في هذا البحث، وفي الاتّحاد وأقسامه بصورة عامّة في مرحلة لاحقة من كتاب **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج٢ ص٩٢ وما بعدها.

(٥) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً: تكامل النفس بالحركة الجوهريّة على مباني الحكمة المتعالية.

٣. **اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل**، بأن: لا تكون هناك كثرة إلّا بلحاظ التعدّد الحيثويّ النفس الأمري، وأمّا بلحاظ الوجود الخارجيّ فتكون بينهما عينيّةٌ ووحدةٌ خارجيّة، وتسمّى العينيّة الخارجيّة في هذا القسم بالاتّحاد باعتبار ما كان، وبلحاظ نفس الأمر، أي تُسمّى الوحدة الخارجيّة اتّحاداً من جهة كثرة المحكيّ في نفس الأمر، فالاتّحاد في هذا القسم وحدة حقيقيّة، وأمثلته كثيرة في الفلسفة:

منها: الاتّحاد الحاصل بين الجنس والفصل، فإنّ جهة الوحدة والاشتراك بينهما هي الوجود الخارجي، إذ إنّ هناك عينيّةً خارجيّةً بين الجنس والفصل، وجهة الامتياز والتغاير بينهما هي حيثيّة المفهوم بما له من معنىً ومحكيّ في الذهن وفي نفس الأمر؛ إذ إنّ الجنس في الذهن وفي نفس الأمر ماهيّةٌ مبهمةٌ ناقصةٌ غير محصّلة، والفصل يقوّمها ويحصّلها ماهيّةً نوعيّةً تامّةً في نفس الأمر، فإذا أخذنا معنى الحيوان ـ مثلاً ـ وعقلناه بأنّه الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرِّك بالإرادة «جاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان ـ المذكور آنفاً مثلاً ـ بأنّه الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غنم وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيّة ناقصة غير محصّلة، حتّى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد تلك الأنواع فيحصّلها ماهيّةً تامّة، فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضمّ فصل الإنسان ـ مثلاً ـ وهو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، ويسمّى الذاتيّ المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً، والذي يحصّله فصلاً»[1]، وهذا التقويم والتحصيل إنّما هو بحسب التحليل الذهني للمحكيّ في نفس الأمر.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٩.

قال صدر المتألّهين: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج، لاتّحادهما في الوجود، والمتّحدان في ظرفٍ، لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً، بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئين عقليّين، وحكمه بعليّة أحدهما للآخر»[1].

وقال أيضاً في مقام بيان كيفيّة اتّحاد الجنس بفصله: «المراد: أنّ معنىً واحداً من شأنه أن يصير عين معانٍ مختلفة في أنحاء الوجودات، كلٌّ منها في الوجود يكون هذا الشيء، لا أن ينضمّ وجوداتها بوجود هذا الشيء، بل بأنّ الذهن قد يعقل معنىً كالحيوان ـ مثلاً ـ بلا شرط آخر، يجوّز الذهن أن يكون الحيوان بنفسه إنساناً وفرساً وحماراً في الوجود، أو ناطقاً وصاهلاً وناهقاً في الأعيان، فإذا ضمّ إلى معنى الحيوان معنى الناطق ـ مثلاً ـ إنّما ينضمّ إليه بأنّه معنىً آخر في المفهوم، لكنّه يكون مضمّناً مندمجاً في وجوده هذا النحو من الوجود معيّناً له، فإنّ وجود الناطق الذي هو الصورة الإنسانيّة هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقاً، وإنّما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعيّن والإبهام والفعل والقوّة والكمال والنقص، لا أنّ هذا غير ذاك في الوجود، بأن يكون للحيوانيّة وجودٌ وللناطقيّة وجودٌ آخر، وقد اجتمعا وصارا وجود الإنسان بالانضمام والتركيب. وكذا الحال في كلّ فصل»[2].

إذن، الجنس عين الفصل في الوجود الخارجي، والتغاير بينهما إنّما يكون بحسب المعنى في نفس الأمر، بأن يكون الفصل في التحليل النفس الأمري مقوّماً للجنس ومحصّلاً له ماهيّةً نوعيّةً تامّةً في الذهن وفي نفس الأمر.

ومنها: الاتّحاد بين صفات واجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإنّ هذه الصفات أيضاً عين واجب الوجود في المصداق الخارجي، وتوجد بينها وحدةٌ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) **تعليقة على إلهيّات الشفاء**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٤٧.

خارجيّةٌ حقيقيّةٌ من جميع الجهات، ولكنّها متغايرة بحسب التحليل الذهني والثبوت النفس الأمري ـ كما تقدّم ـ فيطلق على هذا النحو من العينيّة اصطلاح الاتّحاد أيضاً بلحاظ ما كان من الكثرة في نفس الأمر، فالوحدة حقيقيّة، والاتّحاد بلحاظ ما كان.

ومنها: الاتّحاد بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، فإنّ أحدهما مغايرٌ للآخر في نفس الأمر، لأنّ أحدهما جوهر وهو الجسم الطبيعي، والآخر عرض وهو الجسم التعليمي، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحد؛ وذلك لأنّ الجسم الطبيعيّ امتدادٌ مبهم، يتحصّل بالجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ مقداريّ متعيّن، فالعلاقة بينهما هي علاقة المتحصّل باللامتحصّل.

ومنها: الاتّحاد بين الحركة والزمان، فإنّ أحدهما عين الآخر في الواقع الخارجي، ولكنّهما متغايران في نفس الأمر وبحسب التحليل العقلي.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ المسافة والحركة والزمان كلّها موجودة بوجودٍ واحد، وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجيّاً، بل العقل بالتحليل يُفرّق بينها ويحكم على كلٍّ منها بحكمٍ يخصّه»[1].

ومنها: اتّحاد النفس وقواها في الحكمة المتعالية، حيث لا فرق بينها وبين قواها عند صدر المتألّهين، إلّا في عالم المفهوم والتحيّث النفس الأمري، وأمّا في الخارج فـ(النفس في وحدتها كلّ القوى) فهي عاقلةٌ وباصرةٌ وسامعةٌ بذاتها.

ومنها: ما سوف نذكره لاحقاً من اتّحاد الوجود والماهيّة على التفسير الأوّل.

٤. **اتّحاد المتحصّل بالمتحصّل**، من قبيل: اتّحاد المادّة بالصورة؛ فإنّ المادّة جوهرٌ متحصّل، فعلّيته وتحصّله قابليّة الأشياء، والصورة الجسميّة أيضاً جوهرٌ متحصّل، وهو الاتّصال الجوهري والامتداد في الأبعاد، ويحصل من اتّحاد هذين الجوهرين المتحصّلين أمرٌ ثالث، وهو جوهر الجسم «فللجسم وراء اتّصاله

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٧.

الجوهريّ جزءٌ آخرُ حيثيّةُ ذاته قبولُ الصور والأعراض اللاحقة، وهو الجزء المسمّى بالهيولى والمادّة. فتبيّن: أنّ الجسم جوهرٌ مركّبٌ من جزئين جوهريّين: المادّة التي إنيّتها قبول الصور المتعلّقة نوع تعلّق بالجسم والأعراض المتعلّقة بها، والصورة الجسميّة، وأنّ المادّة جوهرٌ قابلٌ للصور والأعراض الجسمانيّة، وأنّ الامتداد الجوهري صورةٌ لها»(١).

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «فتكون الأشياء التي يكون فيها اتّحاد على أصناف؛ أحدها: أن يكون كاتّحاد المادّة والصورة، فتكون المادّة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، وإنّما يصير بالفعل بالصورة، على أن يكون الصورة أمراً خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما»(٢).

وقال صدر المتألّهين في معرض بيان اتّحاد المتحصّل باللا متحصّل وانضمامهما: «وهذا الانضمام ليس كانضمام شيءٍ محصّلٍ بشيءٍ محصّل، حتّى يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر(٣) وقد حصل بانضمامهما شيءٌ ثالثٌ كاتّحاد المادّة بالصورة»(٤).

ومن أمثلة هذا القسم من الاتّحاد أيضاً: اتّحاد الصور النوعيّة بالجسم المطلق، حيث تحصل الأنواع باتّحادهما.

ومن أمثلته أيضاً: اتّحاد الجوهر بالعرض في المدرسة المشّائيّة، فإنّهما أمران متحصّلان يقوم أحدهما بالآخر؛ قال الشيخ: «ومنها [أي من أصناف الاتّحاد] اتّحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلّا بما انضمّ إليه، وبعضها يقوم بالفعل، فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل، ويجتمع من ذلك جملة متّحدة،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) **الشفاء**، الإلهيّات، مصدر سابق: ص٢٣٨.

(٣) مراده من نفس الأمر هنا الوجود الخارجي.

(٤) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٧.

مثل اتّحاد الجسم والبياض، وهذه الأقسام كلّها لا تكون المتّحدات منها بعضها بعضاً، ولا جملتها أجزاؤها، لا يحمل البتّة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ»[١].

ومن هذا القبيل أيضاً: اتّحاد النفس بالبدن في نشأة المادّة؛ قال صدر المتألّهين: «وممّا يجب أن يُعلم: أنّ الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن، وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجودٍ واحد، فكأنّهما شيءٌ واحد ذو طرفين، أحدهما متبدّلٌ داثرٌ فانٍ وهو كالفرع، والآخر ثابتٌ باقٍ وهو كالأصل، وكلّما كملت النفس في وجودها، صار البدن أصفى وألطف، وصار أشدّ اتّصالاً بالنفس، وصار الاتّحاد بينهما أقوى وأشدّ»[٢].

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً: جميع المركّبات الطبيعيّة التي يستغني كلّ عنصرٍ فيها عن الآخر من جهة قوامه وتحصّله في الخارج؛ قال الشيخ في مقام بيان أصناف الاتّحاد: «والثاني: اتّحاد أشياء يكون كلّ واحدٍ منها في نفسه مستغنياً عن الآخر في القوام، إلّا أنّها تتّحد فيحصل منها شيءٌ واحد، إمّا بالتركيب وإمّا بالاستحالة والامتزاج»[٣].

وقال صدر المتألّهين في تعليقته على هذا النحو من الاتّحاد: «والثاني من أصناف المتّحدات: ما يكون اتّحادها اتّحاد أشياء يكون لكلٍّ منها وجودٌ غير متعلّق بالآخر ولا مفتقر إليه، إلّا أنّها اتّحدت في هيئة أو صورة، فحصل منها شيءٌ واحد، إمّا بمجرّد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالأعضاء لبدن الحيوان، وإمّا بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركّبات الطبيعيّة من الجماد والنبات والحيوان، بناءً على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصريّة واستحالتها

---

(١) **الشفاء، الإلهيّات**، مصدر سابق: ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص٩٨ .

(٣) **الشفاء، الإلهيّات**، مصدر سابق: ص٢٣٨.

في كيفيّاتها، فجهة الاتّحاد في هذه الأمور أمرٌ خارجٌ عن ماهيّاتها ووجوداتها، عارضٌ لذواتها»[١].

وأمثلة هذا القسم من الاتّحاد كثيرة جدّاً، يستطيع الباحث أن يقف عليها عند تتبّعه للأبواب الفلسفيّة.

وهذا القسم لا يتنافى مع ما ذكرناه أوّلاً من استحالة اتّحاد الشيئين المتحصّلين، لأنّ المستحيل هو كون الذاتين ذاتاً واحدة، وأمّا اتّحاد الذاتين بمعنى انضمام أحدهما إلى الآخر وحصول شيءٍ ثالث من ذلك الانضمام كما هو الحال في المقام، فليس مستحيلاً، بل هو أمرٌ واقع، وأمثلته كثيرة كما تقدّم.

٥. **اتّحاد المصاديق في باب الكليّات،** فإنّ المصاديق الخارجيّة تتّحد فيما بينها من جهة اشتراكها بالأوصاف الذاتيّة أو العرضيّة في باب الكليّات، فتكون المصاديق المتعدّدة مشتركة في وصفٍ واحدٍ هو جهة اتّحادها، وهو إمّا مقوّمٌ أو عارضٌ لها؛ قال صدر المتألّهين: «ثمّ إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضيّة والذاتيّة يتغاير أسماؤه بتغاير ما نُسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكمّ مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة»[٢].

٦. **اتّحاد الوجود بأعدام الملكات،** بمعنى: إضافة الأمر العدمي إلى الملكات والأوصاف الوجوديّة، فيحصل له حظّ من الوجود لعلاقة الإضافة والاتّحاد بينه وبين الأمر الوجودي، على سبيل العناية والمجاز العقلي؛ قال الطباطبائي: «نعم، ربّما يُضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظّ من الوجود، ويتبعه نوعٌ من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى المتميّز من عدم السمع الذي هو الصمم،

---

(١) **تعليقة على إلهيّات الشفاء،** مصدر سابق: ج٢ ص٩٤٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج٢ ص٨٤ ـ ٨٥.

وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر»[١].

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً: (الآن) و(النقطة) وغيرهما من المعاني التي تحكي انتهاء الأشياء وحدودها العدميّة، فإنّ (الآن) منتهى الزمان وانعدامه، و(النقطة) منتهى الخط وحدّه العدمي، وهكذا الحال في العمى الذي هو عدم البصر، والصمم الذي هو عدم السمع، فإنّها أمورٌ عدميّة تتّحد مع الوجود اتّحاد الحدّ مع محدوده، ويُنسب إليها الوجود لأجل ذلك الاتّحاد والارتباط، وهي نسبةٌ مجازيّة، ومن وصف الشيء بحال متعلّقه، فالاتّحاد مجازيّ والكثرة حقيقيّة؛ إذ لا يُعقل اتّحاد الوجود والعدم اتّحاداً حقيقيّاً، لأنّه يؤول إلى اجتماع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة؛ ولذا قال الطباطبائي في هذا النحو من الاتّحاد: «نعم، ربما يتميّز عدمٌ من عدم بإضافة الوهم إيّاه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميّز بذلك عدمٌ من عدم»[٢]، فالإضافة والنسبة في الوهم، لا بحسب الحقيقة.

وقد يُطلق على بعض أمثلة هذا القسم من الاتّحاد: التركّب من الوجدان والفقدان، أو التركّب من الإيجاب والسلب.

قال الطباطبائي: «إنّ كلّ هويّة صحَّ أن يُسلب عنها شيءٌ بالنظر إلى حدّ وجودها، فهي متحصّلةٌ من إيجاب وسلب، كالإنسان مثلاً، هو إنسان وليس بفرس في حاقّ وجوده، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجابٍ هو ثبوت نفسه له، وسلبٍ هو نفي غيره عنه؛ ضرورة مغايرة الحيثيّتين»[٣]، ومن الواضح: أنّ هذا النحو من التركيب ليس تركيباً حقيقيّاً خارجيّاً، لأنّ الشيء لا يتركّب في الخارج من الوجود والعدم، وإنّما هو تركيبٌ بالمجاز العقلي، يحكي نقص الشيء

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢١.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٦ ـ ٢٧.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٧٦.

وحدوده العدميّة.

٧. **الاتّحاد في المركّبات الصناعيّة والاعتباريّة،** من قبيل: الاتّحاد بين أجزاء السفينة الواحدة، أو الاتّحاد بين أفراد الجيش لتكوين وحدةٍ عسكريّة، والكلام في هذا النحو من المركّبات شبيه ما ذكرناه في اتّحاد المتحصّل بالمتحصّل، إلّا أنّ جهة الوحدة هنا أمرٌ صناعيّ اعتباريّ.

هذه هي حصيلة ما يهمّنا في المقام من أقسام الاتّحاد بحسب الاصطلاح، وهناك أقسامٌ أخرى سيتمّ التعرّض لها في مباحث الحمل والهوهويّة.

ولا يخفى: أنّ التقابل بين ما ذكرناه من أقسام الاتّحاد، ليس بنحو التباين، وإنّما هناك اشتراك وتداخل بين بعض الأقسام المذكورة، من قبيل التداخل بين القسم الأوّل وهو الاتّحاد في الحمل، وبين بقيّة الأقسام، كاتّحاد المتحصّل باللامتحصّل، واتّحاد المتحصّل بالمتحصّل، وكذا اتّحاد المصاديق في باب الكليّات، فإنّ الاتّحاد في بعض أمثلة هذه الأقسام اتّحادٌ في الحمل، وإنّما ميّزنا بينها للزيادة في الإيضاح.

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة، ووقفنا من خلالها على معنى الاتّحاد وأقسامه في اصطلاح الحكماء والفلاسفة، ننتقل إلى إيضاح الفرق بين تفسيرات أصالة الوجود، من جهة اختلافها في تحديد معنى الاتّحاد بين الوجود والماهيّة، فنقول: بناءً على التفسير الأوّل يكون الاتّحاد بين الوجود والماهيّة من قبيل اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل، بمعنى: أنّ الماهيّة عين الوجود في التحقّق الخارجي، والكثرة والاثنينيّة بينهما بلحاظ نفس الأمر، وتُسمّى تلك العينيّة والوحدة الخارجيّة اتّحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فيكون الاتّحاد بينهما ـ الذي هو فرع الاثنينيّة ـ بلحاظ ما كان من التعدّد الحيثويّ في نفس الأمر، مع حفظ العينيّة والوحدة الحقيقيّة بين الوجود والماهيّة في التحقّق الخارجي، فالاتّحاد بينهما حقيقيّ، بمعنى: أنّ الوحدة خارجيّة والكثرة نفس أمريّة، فما هما متغايران في نفس الأمر متّحدان في الخارج بنحو العينيّة، من قبيل ما ذكرناه من الاتّحاد بين

الجنس والفصل، والحركة والزمان، ونحو ذلك.

وقد صرّح بذلك صدر المتألّهين في تعليقته على كلام الشيخ في إلهيّات الشفاء، حيث قال: «وليس المراد من قوله: (وهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود)[1] أنّ للماهيّة موجوديّة وللوجود موجوديّة أخرى، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة، والماهيّة متّحدة معه ضرباً من الاتّحاد، ولا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة إنّما هو في الإدراك، لا بحسب العين»[2].

وقد أوضح ذلك النحو من الاتّحاد بين الوجود والماهيّة بقوله: «الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتّحاديّة لا تعلّقيّة (أي بين شيئين متحصّلين)، والاتّحاد لا يتصوّر بين شيئين متحصّلين، بل إنّما يتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل، لا بما هما مادّة وصورة عقليّتان، فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهيّةٍ مبهمةٍ ووجودٍ حاصلٍ لها ويصفها به كما مرّ، فالمبهم بما هو مبهمٌ لا يكون علّةً للمتحصّل، وخصوصاً للمتحصّل الذي يتحصّل ذلك المبهم به، ولا تحصّل له إلّا به، بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله، كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له»[3].

---

(١) قال الشيخ في إلهيّات **الشفاء** في مبحث وحدة واجب الوجود: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود» مصدر سابق: ص٤٧، ومراده من الذي باعتبار ذاته هي الماهيّة، ومن الذي له من غيره هو الوجود، فالماهيّة غير الوجود، ولكن بحسب الإدراك والواقع النفس الأمري، مع حفظ العينيّة الخارجيّة.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٧.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٠٠.

ويُستفاد من كلامه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الماهيّة المبهمة وغير المتحصّلة، والتي تتّصف بالكمون والبطون والخفاء، إنّما هي الماهيّة في حدّ نفسها ومن حيث هي، وليست الماهيّة الموجودة بالوجود.

الأمر الثاني: أنّ الماهيّة متحصّلة ومتكوّنة وموجودة في الخارج حقيقة، إلّا أنّ تحصّلها بنفس تحصّل الوجود، بل الوجود المتحصّل عين تحصّلها في الخارج، وأمّا كون الوجود علّة لتحصّل الماهيّة وجعلها، فهو بحسب نفس الأمر وفي دائرة التحليل العقلي، وفي هذا العالم يحصل التغاير والاختلاف، لا في الوجود الخارجي.

الأمر الثالث: أنّ الاتّحاد بين الوجود والماهيّة في الخارج بنحو العينيّة، لأنّ ما هو المستحيل من اتّحاد الأمرين المتحصّلين خارجاً، إنّما هو الاتّحاد بنحو العينيّة كما تقدّم؛ إذ يستحيل انقلاب الذاتين المتحصّلتين ذاتاً واحدةً في الخارج، وأمّا اتّحادهما في أمرٍ ثالثٍ خارجٍ عن ذاتيهما، فلا استحالة فيه كما سبق، وهذا معناه: أنّ مراده من الاتّحاد هنا هو اتّحاد العينيّة الخارجيّة، ومن هنا جعله من قبيل اتّحاد المتحصّل باللا متحصّل، ومثّل له بالاتّحاد بين الجنس والفصل، وهو اتّحاد العينيّة الخارجيّة كما سبق في كلامه.

وقد صرّح بهذه الحقيقة أيضاً في موضع آخر من الأسفار، حيث قال: «القوم لم يُفرّقوا بين عوارض الماهيّة وعوارض الوجود، والقسم الأوّل قد يكون متّحداً بها في الواقع، والعروض للماهيّة بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن الماهيّة محمولاً عليها في الواقع، وهذا لا ينافي العينيّة والاتّحاد في الخارج، والوجود نفسه من هذا القبيل، فإنّه من عوارض الماهيّة الموجودة به، لا من عوارض وجودها، وكذا الفصل للجنس والتشخّص للنوع، فإذن كون التدرّج في الوجود زائداً في التصوّر على ماهيّة

الأجسام، لا ينافي عدم زيادته على هويّاتها الوجوديّة الشخصيّة الخارجيّة»[(١)].

هذا كلّه على التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فيكون الاتّحاد بين الوجود والماهيّة من قبيل اتّحاد الوجود بأعدام الملكات، أي: من اتّحاد الحدّ العدمي مع محدوده الوجودي، ولا شكّ أنّ الكثرة هنا حقيقيّة، والاتّحاد مجازيّ كما تقدّم؛ إذ لا يُعقل اتّحاد الأمر الوجودي مع الأمر العدمي اتّحاداً حقيقيّاً، لأنّه يؤول إلى اجتماع النقيضين، وهو مُحال.

قال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار: «وكذا التركيب من الوجود والماهيّة، فإنّه أيضاً يرجع إلى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى»[(٢)].

وهذا النحو من التصوّر حول طبيعة الاتّحاد بين الوجود والماهيّة يُفضي إلى القول بأنّ زيادة الوجود على الماهيّة لا يُقتصر بها على عالم نفس الأمر والتحليل الذهني، بل يكون زائداً عليها ومغايراً لها في الوجود والتحقّق الخارجيّ أيضاً، لأنّ الوجود غير العدم بحسب الواقع العيني، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل، الذي تكون الماهيّة فيه عين الوجود، ولا زيادة له عليها في الثبوت الخارجي، وهذا هو الذي ينسجم مع تصريحات حكماء المشّاء وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث صرّحوا في مواضع كثيرة بأنّ الوجود زائد على الماهيّة في الأذهان لا في الأعيان؛ قال المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد في مبحث زيادة الوجود على الماهيّة: «فزيادته في التصوّر»[(٣)].

وقال العلّامة الحلّي في إيضاح هذه العبارة: «إنّ قيام الوجود بالماهيّة من حيث هي هي إنّما يُعقل في الذهن والتصوّر لا في الوجود الخارجي؛ لاستحالة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٩٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٣٦، الحاشية رقم (١).

(٣) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٠٦.

تحقّق ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكّةً عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهيّة فيه، بل وجود الماهيّة زائد عليها في نفس الأمر والتصوّر، لا في الأعيان»[١].

وقال أيضاً: «الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، ليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان»[٢]، وهذا معناه: أنّ حكماء المشّاء يؤمنون بالعينيّة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وزيادته عليها في التصوّر ونفس الأمر، وهو لا يتأتّى ـ كما ذكرنا ـ إلّا على التفسير الأوّل.

وبهذا يُجاب عن مجموع الأدلّة والإشكالات التي ساقها شيخ الإشراق للردّ على حكماء المشّاء، حيث يعتقد أنّهم يؤمنون بزيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وأنّ الوجود متحقّق في الأعيان كوصف من أوصاف الماهيّة، ومن هنا حاول إنكار تلك الزيادة من خلال إثبات اعتباريّة ذلك الوجود الزائد على الماهيّة، وقد فهم صدر المتألّهين من كلامه إنكاره لأصالة الوجود في الأعيان، وإيمانه بأصالة الماهيّة، إذ يظهر من بعض كلماته استحالة ثبوت حقيقتين في الخارج بوجودٍ واحد، ومصداقٍ فارد، فآمن باعتباريّة الوجود وأصالة الماهيّة، وقد سلّط صدر المتألّهين الضوء في ردّه على فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: «إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمرٌ عقليّ، ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به، حتّى يكون للماهيّة وجودٌ منفرد ولوجودها وجودٌ ثمّ يتّصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمرٌ واحد، بلا تقدّمٍ بينهما ولا تأخّر، ولا معيّةٍ أيضاً بالمعنى المذكور، واتّصافها به في العقل»[٣].

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص٤١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٥.

ويقول أيضاً في السياق ذاته: «وبالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمرٌ عقليّ، إنّما يكون في الذهن لا في الخارج»[١].

ويقول أيضاً: «ليس بين الماهيّة والوجود مغايرة في الواقع أصلاً، بل للعقل أن يحلّل بعض الموجودات إلى ماهيّة ووجود»[٢].

وقال في موضع آخر: «زيادة وجود الممكن على ماهيّته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة، كيف؟! وحقيقة كلّ شيءٍ نحوُ وجوده الخاصّ به» إلى أن يقول: «والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيّات وجوه، لا يفيد شيءٌ منها إلّا التغاير بين الوجود والماهيّة بحسب المفهوم والمعنى، دون الذات والحقيقة».

ثمّ يقول بعد استعراض تلك الوجوه: «فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها، لا تدلّ إلّا على أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة، مع أنّ المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة[٣]، أو لا ترى أنّ صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحقّ متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحيثيّة، لأنّ حيثيّة الذات بعينها حيثيّة جميع صفاته الكماليّة؟!»[٤].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص٦٢.

(٣) قد يفهم من هذه العبارة أنّ الوجوه التي أوردها حكماء المشّاء لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة، إنّما أوردوها لإثبات الزيادة في الأعيان، وأجاب على ذلك الحكيم السبزواري في تعليقته على هذه العبارة قائلاً: «ليس كذلك، بل المطلوب عندهم أيضاً ليس إلّا التغاير بحسب المفهوم فقط». **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٥، الحاشية رقم (١).

(٤) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٥.

فهو يرى أنّ الزيادة والتغاير بين الوجود والماهيّة بحسب المفهوم والمعنى، وأمّا بحسب الخارج فالماهيّة عين الوجود ذاتاً وحيثيّةً، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، وهذا الكلام ـ كما هو واضح ـ لا يصحّ إلّا على ما أوردناه في التفسير الأوّل لمعنى الاتّحاد بين الوجود والماهيّة، دون المعنى الذي ذكره أتباع مدرسة الحكمة المتعالية للاتّحاد في ضوء التفسير الثاني.

وقال أيضاً: «لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهيّة أو عروضه لها، إذ هما شيءٌ واحد في نفس الأمر(١) بلا امتيازٍ بينهما، فإنّ الماهيّة متّحدةٌ مع الوجود في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل حيث يعقل الماهيّة مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود، يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى: أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط، مع اتّحادهما في الواقع جعلاً ووجوداً»(٢)، وهذه العبارة صريحة أيضاً في ما ذكرناه من الاتّحاد على التفسير الأوّل.

وأمّا على التفسير الثالث لأصالة الوجود، فالأمر في غاية الوضوح؛ إذ لا يُعقل الحكم بالاتّحاد الحقيقي بين الوجود والماهيّة، لأنّ الماهيّة في هذا الفرض غير موجودة في الخارج، وليس لها منشأ انتزاعٍ خارجيّ، وإنّما هي موجودةٌ في الذهن فحسب، فيكون الاتّحاد بينها وبين الوجود ضرباً من التكلّف والمجاز، فيُحكم بالاتّحاد مجازاً بين ما اعتبره العقل من الماهيّة وبين محكيّها الخارجيّ وهو الوجود؛ وذلك لعلاقة الارتباط والتناسب بين الحاكي ومحكيّه الخارجي.

---

(١) مراده من نفس الأمر هنا: هو الواقع العيني؛ بقرينة قوله لاحقاً: «فإنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود في الخارج».

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٨ ـ ٥٩.

١٣. في تعلّق الجعل بالماهيّة الموجودة [1]

في البداية لابدّ أن يُعلم بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا هي مجعولة ولا هي غير مجعولة ولا أيّ شيء آخر وراء ذاتها وذاتيّاتها، وقد تقدّم الكلام عن هذه النقطة في البحوث السابقة.

إذن يقع الكلام في هذا الفرق حول الماهيّة الموجودة، أي بعد اتّصافها بالوجود، حيث بحث الحكماء في أنّ الجعل بمعنى الإيجاد من قبل الجاعل هل يتعلّق بالماهيّة الموجودة؟

بعبارة أخرى: بعد أن تعلّق الجعل بوجود الممكنات، هل تجعل الماهيّة أيضاً بجعل الوجود بنحو الجعل البسيط أم لا؟

اختلف الحكماء في الإجابة عن هذا التساؤل نفياً وإثباتاً، وقد أجاب حكماء المشّاء بالإثبات، حيث حكموا بكون الماهيّة مجعولة في الخارج بجعل الوجود؛ قال الشيخ الرئيس: «إنّ حدّ الشيء من جهة ماهيّته يتمّ بأجزاء قوامه وما ليس خارجاً منه، ويتمّ من جهة إنيّته بسائر العلل حتّى تُتصوّر ماهيّته كما هو موجود، ويتحقّق بذلك ما يتقدّم ماهيّته في الوجود، فيتمّ به وجوده، فيقع لتلك الماهيّة حصول به»[2].

وقال المحقّق الطوسي: «إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء، كان لذلك الشيء هويّةٌ مغايرةٌ للأوّل بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هويّةٍ ما، فإذن هاهنا أمران معقولان؛ أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمّى بالوجود، والثاني: هو الهويّة اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمّى بالماهيّة، فهي من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً، لم

---

(١) سيأتي البحث حول مسألة الجعل في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، فانتظر. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٧ وما بعد.

(٢) **الشفاء**، قسم المنطق، مصدر سابق: ج٣ ص٣٠١.

يكن ماهيّة أصلاً»[(١)].

وقال صدر المتألّهين في هذا المجال: «نعم، لو قيل: إنّ الأثر الصادر عن الجاعل أوّلاً وبالذات أمرٌ مجمل يحلّله العقل إلى ماهيّة ووجود، أعني مفاد الهيئة التركيبيّة، كان له وجه، لكن بعد التحليل نحكم بأنّ الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيّة؛ لعدم تعلّقها من حيث هي هي بشيءٍ خارجٍ عنها»[(٢)].

ومعنى كلامه: أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج، إلّا أنّ العقل عندما يحلّل معنى الماهيّة ومعنى الوجود في نفس الأمر، يجد أنّ الوجود هو الأثر الصادر بالذات عن الجاعل، والماهيّة موجودة به، لأنّها من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، وهذا معناه: أنّ الماهيّة مجعولة في الخارج حقيقة، ولكنّها مجعولة بجعل الوجود، لا بذاتها.

وقال أيضاً: «الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل»[(٣)]، فالوجود نفس كون الماهيّة في الأعيان، والماهيّة حاصلة في الخارج بالوجود.

وهذا النحو من الإيجاد والحصول للماهيّة في الأعيان، لا يتأتّى إلّا على التفسير الأوّل لأصالة الوجود، فإنّ الماهيّة على هذا التفسير مجعولة في الأعيان بنفس جعل الوجود وإيجاده، بمعنى أنّ جعل الوجود يكون سبباً لانجعال الماهيّة، بنحو الجعل البسيط لا الجعل المركّب، لأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، فالمجعول في الخارج شيءٌ واحدٌ بسيط، ولكن الذهن يحلّله بلحاظ نفس الأمر إلى ماهيّة ووجود، وحيث إنّ الوجود في نفس الأمر موجود بذاته، والماهيّة لا تستحقّ الموجوديّة إلّا بحمل الوجود عليها، فيحكم العقل بأنّ الصادر عن الجاعل أوّلاً

---

(١) **شرح الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤١٥.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٠٠.

وبالذات هو الوجود، والماهيّة منجعلة ببركة جعل الوجود وصدوره عن الجاعل، فالجاعل لا يستطيع إيجاد الماهيّة مباشرةً، وإنّما يوجدها بواسطة جعل الوجود، وليس هذا عجزاً في الفاعل، بل هو قصور في القابل، فالماهيّة في ذاتها قاصرة عن الجعل، ولا تنجعل إلّا بالوجود.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا تكون الماهيّة مجعولة من الأساس، بل لا يمكن تعلّق الجعل بها، لا بالذات ولا بالغير، لأنّها أمرٌ عدميّ، والأمور العدميّة دون مستوى الجعل والإيجاد؛ قال الحكيم السبزواري: «إنّ استغناء الماهيّة بالذات عن الجاعل لكونها سراباً واعتباريّة، وأنّها دون المجعوليّة»[١].

وقال في منظومته:

جعلُ الوجود عندنا قد ارتُضي مـاهـيّةٌ مجـعـولةٌ بالعـرَض[٢]

ولعلّ مراده من مجعوليّة الماهيّة بالعرض: أنّ الجعل ينسب إليها بالعناية والمجاز؛ لعلاقة الارتباط بينها وبين الوجود.

وأمّا ما ذكره في تعليقته على قوله: «ماهيّة مجعولة بالعرض»، حيث قال: «أي مجعولة بعين جعل ذلك الوجود، لا بجعل على حِدة، كما أنّها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلّي الطبيعيّ بعين وجود شخصه، فكما أنّ نصب الشاخص نصب ظلّه، كذلك جعل الوجود الخاصّ جعل ماهيّته. مثال آخر: جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما في البسائط الخارجيّة؛ لأنّ وجودها واحدٌ بدليل الحمل، ومفاده الاتّحاد في الوجود، فكذا الماهيّة النوعيّة مجعولة بجعل وجودها، لا بجعل مستأنف»[٣]، فإنّه لا ينسجم مع البناء على أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ هو حدّ

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٥٨.

(٢) المصدر السابق: ص٦٠.

(٣) المصدر السابق.

الوجود ومنتهاه، وإنّما ينسجم مع التفسير الأوّل الذي يؤمن بأنّ الماهيّة موجودة ومجعولة في الخارج بعين جعل أصل الوجود وإيجاده من قبل الجاعل.

١٤. نسبة الماهيّة إلى واجب الوجود

لا نريد في هذا الفرق أن نُثبت أو ننفي الماهيّة عن واجب الوجود، لأنّ الأدلّة والبراهين على ذلك سيأتي الحديث عنها في البحوث المقبلة[١]، وإنّما نريد أن نتحدّث في دائرة الإمكان وعدمه، فنقول:

بناءً على التفسير الأوّل يمكن ثبوتاً أن يكون لواجب الوجود ماهيّة أيضاً، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير ـ كما تقدّم ـ هي نحو وجود الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، سواء كان واجباً أم ممكناً، وليس معنى الماهيّة في التفسير الأوّل منتهى الوجود وحدّه العدمي، كي يتنافى ثبوتها للواجب مع عدم محدوديّته ولا تناهيه، فالواجب غير متناهٍ ولا محدود، ومع ذلك له خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه ماهيّته التي هي عين ذاته، وهي عبارة عن أمرٍ ثبوتيّ عينيّ، يُمثِّل شاكلة الشيء ونحو وجوده الخاصّ.

ولكن لا يستلزم ثبوت الماهيّة للواجب أن تكون ماهيّته معقولة في الأذهان، بل تبقى أيضاً مجهولة الكُنه والحقيقة، وذلك لأنّ خصوصيّة وجود الواجب ـ التي هي عين ذاته ـ غير متناهية ولا محدودة، فكيف يُعقل أن تنعكس بكُنهها في الأذهان المتناهية؟!

إذن لا ملازمة بين أن يكون للشيء ماهيّة وبين أن تكون منعكسة ومعقولة في الذهن؛ ولذا ورد في الحديث: «**يا من لا يَعلم ما هو إلّا هو**»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٩٦ وما بعدها.

(٢) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، محمد باقر المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج٨٣ ص٣٣٤.

بل يمكن أن يُدّعى بناءً على المعنى الذي ذكرناه للماهيّة في التفسير الأوّل، أنّه لا يُعقل أن يتحقّق وجودٌ في الخارج من دون ماهيّةٍ وتعيّنٍ خاصّ، فالوجود الذي لا تعيّن ولا خصوصيّة له تميّزه عن غيره، لا يكون له تحقّقٌ وثبوتٌ في الأعيان؛ إذ إنّ الوجود بما هو وجود، مشترك المعنى بين جميع الموجودات والواقعيّات الخارجيّة، وكلّ موجود إنّما يمتاز بصفاتٍ ويتحلّى بخصائص تفصله عن الموجودات الأخرى، وهذه هي ماهيّته التي بها يتعيّن وجوده الخاصّ، ويختلف في آثاره عن سائر الموجودات.

فتحصّل في ضوء هذه الرؤية: أنّ كلّ شيءٍ لا يثبت إلّا بوجودٍ وماهيّة، وما لا ماهيّة له لا وجود له، وهذا ما صرّحت به الروايات الواردة عن أهل البيتE، حيث أكّدت أنّ كلّ شيء لا يتحقّق إلّا بوجودٍ وماهيّة، وأنّ لله تعالى ماهيّة أيضاً، لكنّها مجهولة الكُنه، لا يعلمها إلّا هو تبارك وتعالى، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١. ما أخرجه الكلينيّ بسنده عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، حينما سأله الزنديق عن الله تعالى: ما هو؟ فأجابه قائلاً: «**هو شيءٌ بخلاف الأشياء، أرجع بقولي إلى إثبات معنى، وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ ولا يُجسّ ولا يُدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تُنقصه الدهور، ولا تُغيّره الأزمان....**

قال له السائل: فله إنيّة ومائيّة؟ قال: **نعم، لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة**»[1].

والمراد من «الإنيّة» في هذه الرواية هو الوجود، كما أنّ المراد من «المائيّة» هو ما يقع في الجواب عن السؤال بـ«ما هو؟» وهي الماهيّة المبحوث عنها في المقام؛ وذلك بقرينة قول السائل في مطلع حديثه: «ما هو؟» .

---

(١) **أصول الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات: ج١ ص٨٤ ، باب إطلاق القول بأنّه شيء ح٦.

٢. ما رواه الشيخ الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**الله معناه: المعبود الذي أله الخلقُ عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيّته**»[1].

هذه الرواية صريحة أيضاً في إثبات الماهيّة والكيفيّة للواجب تعالى، ولكنّها ماهيّة وكيفيّة مجهولة الحقيقة والكُنه، ولا يمكن معرفتها وإدراكها من قِبل المخلوقين.

٣. ما رواه المجلسي في البحار عن كتاب (البلد الأمين) في دعاءٍ طويل، عن أمير المؤمنين عليه السلام، جاء فيه: «**يا من لا يَعلم ما هو إلّا هو، ولا كيف هو إلّا هو**»[2].

وهذه الرواية أيضاً واضحة في أنّ لله تعالى «ما هو؟» وهي ماهيّته، ولكن لا يَعلم شاكلتها وكيفيّتها إلّا هو تبارك وتعالى، فلا يوجد في الأذهان جوابٌ عن السؤال بـ«ما هو؟» في حقّ الواجب تعالى، لأنّ ماهيّته التي هي نحو وجوده في الخارج لا يمكن أن تأتي إلى الذهن.

وهذا يعني أنّ برهان عدم التناهي في ذات الواجب تعالى لا ينفي ثبوت الماهيّة له، وإنّما يُثبت عدم إمكان إدراكها في الذهن حصولاً، وأمّا الموجودات الإمكانيّة، فإنّ ماهيّاتها وأنحاء وجوداتها يمكن أن تنعكس في الذهن، ويمكن أن يُجاب في السؤال عنها بـ«ما هو؟» بأنّها ماهيّة كذا أو كذا.

إذن بناءً على التفسير الأوّل يمكن أن يكون لواجب الوجود ماهيّة هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيّته ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنّها تختلف عن وجوده في نفس الأمر، فإنّ ماهيّته وهي وجوب الوجود ـ كما تقدّم ـ ليست من حيث هي إلّا هي، ولا يمكن أن توجد إلّا بالوجود، من قبيل

---

(١) **التوحيد**، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت: ص٨٩، وكذا في ص٩٢.

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٨٣ ص٣٣٤، وقد جاء المضمون ذاته في دعاء الجوشن الكبير كما رواه الكفعمي في **المصباح**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ص٢٦٤.

سائر الصفات الذاتيّة لواجب الوجود كالعلم والحياة والقدرة، فإنّها في الخارج عين الوجود الواجبي، ولكنّها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمّت رائحة الوجود.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين حينما قال: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنّها [أي الصفات الإلهيّة] معانٍ متكثّرةٌ معقولةٌ في غيب الوجود الحقّ تعالى، متّحدةٌ في الوجود، واجبةٌ غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن: أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودةً ولا معدومة»(١).

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يعقل ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، لأنّ الماهيّة عبارة عن أمرٍ عدميّ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه، فلا تثبت إلّا للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متنافياً مع عدم تناهيه، فبرهان عدم تناهي واجب الوجود ينفي عنه الماهيّة بالتفسير الثاني.

وهكذا الحال بناءً على التفسير الثالث، فإنّه أيضاً لا يُعقل ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، لأنّها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وتكون حاكيةً عن ذلك الوجود الخارجيّ باعتبار العقل، ومن الواضح: أنّ حقيقة واجب الوجود غير المتناهية لا يمكن أن تنعكس في الأذهان المحدودة والمتناهية.

١٥. وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج

من الفوارق الأساسيّة بين تفسيرات أصالة الوجود: حكم الكلّي الطبيعيّ بلحاظ الوجود الخارجي. ولكن قبل الولوج في بيان الفرق، ينبغي الوقوف على طبيعة العلاقة بين مسألة أصالة الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، فنقول: لكي تتّضح العلاقة بين مسألة أصالة الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعي، نشير إلى مجموعة من المقدّمات:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٤.

المقدّمة الأولى: اعتبارات الماهيّة[(١)]

المشهور في كلمات الفلاسفة: أنّ للماهيّة اعتباراتٍ ثلاثة، إذا ما قيست إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتيّاتها.

توضيح ذلك: إذا أخذنا ماهيّةً بنظر الاعتبار كالإنسان مثلاً، وقايسنا بينها وبين ما يمكن أن يعرضها من العوارض الخارجة عن ذاتها كالعلم مثلاً، نجد أنّ لها حالاتٍ واعتباراتٍ ثلاثة:

الاعتبار الأوّل: اعتبار الماهيّة مشروطةً ومقيّدةً بذلك الأمر الخارج عنها، كماهيّة الإنسان التي تؤخذ معها جميع الخصوصيّات الفرديّة لزيد مثلاً، فتكون الماهيّة في المثال صادقة على هذا الفرد بتمام مشخّصاته وخصوصيّاته، ويصحّ حينئذ قولنا: «زيد إنسان».

وهذه هي الماهيّة بشرط شيء، ويصطلح عليها أيضاً بالماهيّة المخلوطة، لأنّها مخلوطة ومكوّنة من ذات الماهيّة منضمّاً إليها شيءٌ خارجٌ عن ذاتها وقوامها، وهي مشروطة بذلك الشيء.

الاعتبار الثاني: اعتبار الماهيّة مشروطةً ومقيّدةً بعدم ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتيّاتها، فيُقصر النظر عليها بما هي هي. وهذه هي الماهيّة بشرط لا، ويصطلح عليها أيضاً بالماهيّة المجرّدة، لأنّها مجرّدة عن كلّ ما هو خارجٌ عن ذاتها وقوامها.

الاعتبار الثالث: اعتبار الماهيّة بنحوٍ يمكن أن يقارنها شيءٌ أو لا يقارنها، بأن لا تكون مشروطةً بعدم أو وجود شيءٍ خارجٍ عن ذاتها وذاتيّاتها كما في الاعتبار الأوّل والثاني، وهذه هي الماهيّة لا بشرط، ويصطلح عليها أيضاً بالماهيّة المطلقة، لأنّها قابلةٌ للصدق مع كلّ من الـ«بشرط شيء» والـ«بشرط لا»، فهي مطلقة من

---

(١) تعرّض السيّد الأستاذ لهذا البحث بشيء من التفصيل في كتاب **دروس في الحكمة المتعالية**، مصدر سابق: ج٢ ص١٧٤ وما بعدها.

هذه الناحية[1].

المقدّمة الثانية: المقسم لاعتبارات الماهيّة

مقسم الاعتبارات الثلاثة المتقدِّمة هي الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وليست هي الماهيّة (لا بشرط)، التي عبّرنا عنها في ما سبق بـ(المطلقة)، إذ يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأنّ المفروض أنّ الماهيّة (لا بشرط) هي أحد الأقسام، وبطلان ذلك من الواضحات.

من هنا ذهب مشهور الحكماء إلى أنّ اللابشرط على قسمين:

أحدهما: الـ(لا بشرط) القسمي، الذي هو أحد اعتبارات الماهيّة.

ثانيهما: الـ(لا بشرط) المقسمي، الذي هو المقسم للاعتبارات الثلاثة، وهو الماهيّة إذا ما قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتيّاتها.

والفرق بينهما: أنّ الأوّل مقيّد بالإطلاق والـ(لا بشرطيّة)، والثاني غير مقيّد بشيء ولو بـ(اللابشرطيّة)، من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيّد.

بعبارة أخرى: المقسم هو الماهيّة مع عدم التعرّض إلى شيء من القيود الخارجة عن نفس الماهيّة، وهذا معناه: أنّ المقسم هي الماهيّة (لا بشرط) من غير التفات إلى ذلك، بخلافه في اللا بشرط القسمي، فهي مع الالتفات إلى أنّها (لا بشرط).

فتحصّل: أنّ الماهيّة اللا بشرط القسمي وإن كانت خالية من الشرط الذي نجده في الماهيّة بشرط شيء والماهيّة بشرط لا، إلّا أنّها مع ذلك مقيّدة بنوعٍ آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق، بينما الماهيّة اللا بشرط المقسمي لم يُلحظ فيها أيّ قيد، حتّى قيد الإطلاق.

قال صدر المتألّهين: «الأوّل: أنّ مورد القسمة هو الماهيّة المطلقة، وهي ليست

---

(١) لاحظ **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٣ ـ ٧٤.

إلّا المأخوذة لا بشرط شيء، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها، تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: إنّ المقسم وإن كانت الماهيّة المطلقة، إلّا أنّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة، ويقسّمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شكّ أنّ الأوّل أعمّ من الثاني»[1].

المقدمة الثالثة: اختلاف المقسم عن الماهيّة من حيث هي

ذكر بعض الحكماء والأصوليّين أنّ الماهيّة الـ(لا بشرط المقسمي)، هي بعينها الماهيّة من حيث هي هي؛ قال اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: «إنّه لّما تقرّر في المسألة السابقة: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، واللواحق كلّها مسلوبة عنها من تلك الحيثيّة، وأنّ جميع الموجبات ـ محصّلة كانت أو معدولة ـ منتفية عنها في تلك المرتبة، فالماهيّة في تلك المرتبة محذوفٌ عنها جميع ما عداها لا محالة» إلى أن يقول: «فالماهيّة المحذوف عنها ما عداها هو المقسم، وقد قسّمها إلى الاعتبارات الثلاثة»[2].

وقال المحقّق النائيني في فوائد الأصول: «فإنّ المراد من المقسم هو نفس الماهيّة وذاتها من حيث هي»[3].

وذهب السيّد محمّد باقر الصدر إلى أنّ الماهيّة الـ(لا بشرط القسمي) هي

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص١٩.

(٢) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزّاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ: ج٢ ص٤٥ ـ ٤٦.

(٣) **فوائد الأصول**، محمّد علي الكاظمي الخراساني، تقريراً لبحوث الميرزا النائيني: ج٢، ص٥٦٩.

الماهيّة من حيث هي، أو ما يُسمّيها بالماهيّة المهملة، حيث قال: «فالماهيّة المهملة هي التي تتميّز بخاصّيّتين؛ الأولى: أنّها منتزعة من الخارج ابتداءً، فهي من التعقّل الأوّل. الثانية: أنّها ملحوظة بلا إضافة قيد وحدّ إليها، حتّى قيد عدم القيد وعدم الحدّ، وهذا هو معنى أنّ النظر في الماهيّة المهملة مقصور على ذاتها وذاتيّاتها. وحينئذ يقع الكلام في أنّ هذه الماهيّة هل هي الـ(لا بشرط القسمي) أو المقسمي أو شيء ثالث؟» إلى أن يقول: «فالصحيح أنّ الماهيّة المهملة عبارة عن نفس الملحوظ باللا بشرط القسمي»[1].

ولكنّ الصحيح: أنّ الماهيّة من حيث هي شيءٌ ثالث، غير الماهيّة اللا بشرط القسمي والمقسمي، وذلك «لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فكما أنّها بتلك الحيثيّة لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا غيرهما، فهي بتلك الحيثيّة لا تكون قسماً لمقسم، ولا مقسماً لقسم، بمعنى أنّ شيئاً من القسميّة والمقسميّة ليس نفس ذاتها ولا جزءاً من ذاتها، فالماهيّة من حيث هي هي لا تكون مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، ولا هي قسم من تلك الأقسام، بل المقسم لها هو الماهيّة المعروضة للطوارئ الملحوظة معها خصوصيّاتها، ولا شبهة أنّها ليست نفس الماهيّة من حيث هي، ضرورة أنّها باعتبار كونها معروضة لطواريها شيءٌ آخر، مغايرٌ لنفس ذاتها من حيث هي، فهي من حيث هي أمرٌ فوق المقسم، والمقسم هو الماهيّة في مرتبة معروضيّتها لما يطرأ عليها من الطوارئ»[2].

بهذا يتّضح: أنّ الماهيّة اللا بشرط المقسمي وكذا القسمي، غير الماهيّة من حيث هي، وهي المصطلح عليها بالماهيّة المهملة، فما ذكره بعض الأعلام من أنّ الماهيّة بما هي هي، تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدِّمة، غير صحيح

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٤٠٦ ـ ٤٠٨.

(٢) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٦.

«لأنّ الماهيّة لا تخلو من حالتين، هما: أن يُنظر إليها بما هي هي، غير مقيسة إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، وأن يُنظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأولى تسمّى الماهيّة «المهملة» كما هو مُسلَّم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها، ولا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه، لأنّ الماهيّة من حيث هي ـ كما اتّضح معناها ـ ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير»[1].

قال المحقّق الأصفهاني: «اعلم: أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتيّاتها، من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها، فهي الماهيّة المهملة، التي ليست من حيث هي إلّا هي. وإذا نُظر إلى الخارج عن ذاتها، ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهيّة عن أحد أمور ثلاثة» ثمّ ذكر اعتبارات الماهيّة الثلاثة المتقدِّمة، وقال: «اللا بشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبّر عنه في التعبيرات بالماهيّة من حيث هي، إذ الماهيّة من حيث هي هي، الماهيّة الملحوظة بذاتها، بلا نظر إلى الخارج عنها، واللا بشرط المقسمي هي الماهيّة اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة، لا من حيث كلّ قيد، فضلاً عن ذات الماهيّة التي كان النظر مقصوراً عليها، بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها»[2].

---

(١) **أصول الفقه**، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ج١ ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، محمّد حسين الأصفهاني، منشورات سيّد الشهداء، قم المقدّسة، ١٣٧٤ش: ج١ ص٦٦٥.

وقال السيّد الخوئي: «الماهيّة تارةً تلاحظ بما هي هي، يعني أنّ النظر مقصور إلى ذاتها وذاتيّاتها، ولم يلحظ معها شيءٌ زائد، وتُسمّى هذه الماهيّة بالماهيّة المهملة؛ نظراً إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيّات المتعيّنة معها، فتكون مهملة بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيّات، حتّى خصوصيّة عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية.

وبكلمة أخرى: إنّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتيّاتها إلى شيء خارج عنها، حتّى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فإنّ التعبير عنها بالماهيّة المهملة باعتبار واقعها الموضوعي، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها»[١].

والحاصل: أنّ الماهيّة إمّا أن تلاحظ في ذاتها، من دون نظر إلى ما هو خارج عنها، وهذه هي الماهيّة من حيث هي، وإمّا أن تلاحظ مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتيّاتها، وهذه هي ماهيّة اللا بشرط المقسمي، وهي التي تنقسم إلى الاعتبارات الثلاثة، المخلوطة والمجرّدة والمطلقة.

المقدّمة الرابعة: الكلّي الطبيعي

بعد أن وقفنا على تقسيمات الماهيّة واعتباراتها، هل الكلّي الطبيعيّ ينطبق على اللا بشرط القسمي أم اللا بشرط المقسمي، أم ينطبق على شيء ثالث وهو الماهيّة المهملة في ذاتها ومن حيث هي؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل ظهرت ثلاثة أقوال بين العلماء:

القول الأوّل: إنّ الكلّي الطبيعيّ عبارة عن نفس الملحوظ في اللابشرط القسمي، وهو الماهيّة المطلقة.

قال المحقّق الطوسي في مقام بيان اعتبارات الماهيّة الثلاثة: «وقد تؤخذ [الماهيّة] لا بشرط شيء، وهو كلّي طبيعي موجود في الخارج»[٢].

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٥ ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٢) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٢٢.

وقال المحقّق النائيني في هذا المجال: «فظهر بذلك أنّ الكلّي الطبيعيّ الصادق على كثيرين إنّما هو اللا بشرط القسمي دون المقسمي»[(١)].

وقال الشهيد الصدر: «فالصحيح أنّ الكلّي الطبيعيّ عبارة عن نفس الملحوظ في اللا بشرط القسمي، فإنّ الكلّي الطبيعيّ ـ كما يُفسّرونه ـ عبارة عن المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً أو الذي هو موجود في الخارج ضمن الأفراد، وهذا هو عين ما فسّرنا به اللابشرط القسمي، حيث قلنا بأنّ اللا بشرط القسمي يكون موازياً للجامع بين الأفراد الخارجيّة»[(٢)].

القول الثاني: إنّ الكلّي الطبيعيّ ينطبق على اللا بشرط المقسمي، وهو الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتيّاتها، وهذا هو القول المشهور بين الحكماء، وتابعهم عليه بعض الأصوليّين.

قال الحكيم السبزواري: «لست أعني بالكلّي الطبيعيّ الماهيّة لا بشرط، التي وجودها في الذهن وهي اعتبارٌ عقليّ، بل الماهيّة التي هي المقسم للماهيّة المطلقة والمخلوطة والمجرّدة»[(٣)].

وبالمضمون ذاته ما ذكره في شرح المنظومة[(٤)].

وقال الطباطبائي: «والمقسم للأقسام الثلاث الماهيّة، وهي الكلّي الطبيعي، وتسمّى اللا بشرط المقسمي، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة»[(٥)].

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٢١.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٤٠٦.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨، الحاشية رقم (١).

(٤) **شرح المنظومة**، قسم المنطق، مصدر سابق: ص٢٢، وكذا قسم الحكمة: ص٩٧ وما بعدها.

(٥) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٤.

وقد يستظهر هذا القول أيضاً من كلمات صاحب الكفاية[١].

القول الثالث: إنّ الكلّي الطبيعيّ ينطبق على الماهيّة من حيث هي، وهي التي تسمّى بالماهيّة المهملة.

قال السيّد الخوئي: «فالنتيجة في نهاية المطاف أنّ الكلّي هو الماهيّة المهملة، لا الماهيّة اللا بشرط المقسمي كما عن السبزواري، ولا الماهيّة اللا بشرط القسمي كما عن شيخنا الأستاذ»[٢].

وقال أيضاً في تعليقته على (أجود التقريرات): «كما ظهر أنّ الماهيّة المهملة ـ أعني بها نفس الماهيّة من دون تقييدها بلحاظ خاصّ، حتّى لحاظها بقصر النظر على مقام الذات ـ هو نفس الكلّي الطبيعي»[٣].

وهذا هو القول الذي نختاره في المقام، فالكلّي الطبيعيّ هو الماهيّة من حيث هي هي، وهي المسمّاة بـ(المهملة)، وليس هو اللا بشرط القسمي ولا اللا بشرط المقسمي، وأمّا تفصيل الأدلّة على ذلك فموكول إلى محلّه من مباحث الماهيّة في الجزء الثاني من كتاب الأسفار.

المقدّمة الخامسة: وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج

لم يقع خلافٌ من أحد في أنّ أفراد الكلّي الطبيعيّ موجودة في الخارج بوجوداتٍ عينيّةٍ وواقعيّة، كما لم يدّع أحد أيضاً بأنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج بوجودٍ مباينٍ لوجود فرده في الخارج، وإنّما الخلاف في أنّ الوجود المضاف إلى الفرد هل هو وجود للطبيعي أيضاً أم لا؟ بعبارة أخرى: هل الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج بوجود أفراده؟

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٥ ص٣٥٢.

(٣) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٢٢، الحاشية رقم (١).

ولعلّ أفضل من حرّر محلّ النزاع في المقام هو السيّد الخوئي في بحوثه الأصوليّة، حيث قال: «وقد تحصّل من ذلك أنّ الحصص والأفراد موجودة في الخارج حقيقة بوجوداتها الواقعيّة، وهذا ممّا لا كلام فيه على كلا القولين، أي سواء فيه القول بوجود الطبيعيّ خارجاً أو القول بعدم وجوده، وإنّما الكلام في أنّ هذا الوجود المضاف إلى الفرد ويكون وجوداً له، أهو وجود للطبيعي أيضاً، بأن يكون له إضافتان، إضافة إلى الحصّة، وبتلك الإضافة يكون وجوداً للفرد، وإضافة إلى الطبيعي، وبها يكون وجوداً له؛ أم هو ليس وجوداً للطبيعي إلّا بالعرض والمجاز، ولا يصحّ إسناده إليه على نحو الحقيقة.

فالقائل بوجود الطبيعيّ يدّعي الأوّل، وأنّ كلّ وجودٍ مضافٍ إلى الفرد فهو وجودٌ للطبيعي على نحو الحقيقة، مثلاً: وجود زيد كما أنّه وجودٌ له حقيقة، وجودٌ للإنسان كذلك... وهكذا، غاية الأمر أنّ هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخّص وممتاز عن غيره في الخارج، وباعتبار إضافته إلى الطبيعيّ لا امتياز له بالنسبة إلى غيره أصلاً كما هو واضح. والقائل بعدم وجوده يدّعي الثاني، وأنّه لا تصحّ إضافة هذا الوجود ـ أعني الوجود المضاف إلى الفرد ـ إلى الطبيعيّ حقيقة، وأنّه ليس وجوداً له، بل هو وجود للفرد فحسب»[1].

والصحيح كما عليه مشهور الحكماء والأصوليّين وبعض المتكلّمين: أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج بوجود أفراده، بمعنى أنّ تحقّقه في الخارج بتحقّق جميع الخصوصيّات والمشخّصات الصنفيّة والفرديّة[2]، وذلك لصحّة

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٤ ص١٤ ـ ١٥.

(٢) إذا وجدت جميع الخصوصيّات التي بها يتحقّق الكلّي الطبيعي في الخارج، فهذا هو الفرد، من قبيل زيد ومحمّد وعلي، وإذا تحقّقت بعض تلك الخصوصيّات المشخّصة، فهذا هو الصنف، من قبيل صنف العلماء والشعراء ونحوهما، وبتحقّق الخصوصيّات الصنفيّة لا

حمل الوجود عليه من دون أيّ عناية أو مجاز، فلا فرق بين قولنا: «زيد موجود» وبين قولنا: «الإنسان موجود»، فكما أنّ الأوّل على نحو الحقيقة، كذلك الثاني؛ ولذا لا يصحّ سلبه عنه[(١)].

بعد الوقوف على هذه المقدّمات، التي استوضحنا من خلالها اعتبارات الماهيّة ومقسمها الذي يختلف عن الماهيّة من حيث هي والكلّي الطبيعي، وأنّ الكلّي الطبيعيّ هو الماهيّة المهملة من حيث هي هي، وأنّه موجود في الخارج بوجود أفراده، لا بوجودٍ منحازٍ عنها، ننتقل إلى بيان العلاقة بين مسألة أصالة الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، فنقول:

حاول البعض أن يُرجع النزاع في مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج وعدمه، إلى النزاع في مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، ببيان: أنّ الكلّي الطبيعيّ ـ كما تقدّم ـ هو الماهيّة، فيلزم من القول بأصالة الماهيّة في الخارج القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج حقيقة، كما ينافي القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج.

وهذا ما قد يُستظهر من بعض كلمات الحكيم السبزواري في هذا المجال، حيث يقول: «ولمّا ذكرنا أنّ الطبيعيّ موجود، وهو الماهيّة وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها لا واسطة في الثبوت، أردنا أن نبيّن أنّ الطبيعيّ موجود بالعرض، وشخصه واسطة العروض له في باب

يتحقّق الكلّي الطبيعي في الخارج، بل لابدّ من إضافة بعض الخصوصيّات والمشخّصات الأخرى، التي بها يتحقّق الفرد في الخارج، وبتحقّقه يتحقّق الكلّي الطبيعي خارجاً.

(١) وهناك أدلّة أخرى مفصّلة ذكرها الحكماء وغيرهم، نتركها إلى مباحث الكلّي من هذا الكتاب؛ وذلك لعدم مدخليّتها في بحثنا هذا. ولاحظ أيضاً: **دروس في الحكمة المتعالية**، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج٢ ص١٨٩ ـ ١٩١.

اتّصافه بالوجود، فإنّ التشخّص هو الوجود في الحقيقة، وقد علمت أنّ التحقّق للوجود أوّلاً وبالذات، وللماهيّة ثانياً وبالعرض»[1].

ويقول أيضاً في موضع آخر: «وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعيّ هل هو منتفٍ عن الأعيان رأساً، لأنّه ماهيّة الشيء، والماهيّة اعتباريّةٌ محضة، أو موجود، والوجود وصفٌ له بحال متعلّقه، أي فرده موجود، أو وصفٌ بحال ذاته؟»[2].

ويقول بعض الأعلام المعاصرين في تقييم العلاقة بين المسألتين: «والصلة بين المسألتين وثيقة جدّاً، وليس من الجزاف اعتبار القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج من أعمق جذور القول بأصالة الماهيّة» إلى أن يقول: «ولمّا كان الكلّي الطبيعيّ هي الماهيّة لا بشرط، وكان اتّصافه بالكلّية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن، التقت المسألتان، مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج ومسألة أصالة الماهيّة أو اعتباريّتها. وقد بُذلت جهود من قبل القائلين بأصالة الوجود للتوفيق بين القول باعتباريّة الماهيّة والقول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، ممّا يرجع إلى ما أشرنا إليه من أنّ اتّصاف الكلّي الطبيعيّ ـ وهي الماهيّة ـ بالوجود إنّما هو بالعرض لا بالذات»[3].

فهو يرى أنّ القائل بأصالة الماهيّة يمكنه القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج حقيقة، بل يتحتّم عليه ذلك، وأمّا القائل بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فلا يستطيع القول بأنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج حقيقة، وإنّما يكون اتّصافه بالتحقّق والوجود من الوصف بحال متعلّق الموصوف، أي: إنّ

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٩٧.

(٢) **شرح المنظومة**، قسم المنطق، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢١.

(٣) **تعليقة على نهاية الحكمة**، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة طريق الحقّ، قم: ص٢٧ـ ٢٨.

الكلّي الطبيعيّ موجود بالعرض والمجاز، وهذا ناتج عن الإيمان المسبق بوحدة المضمون بين مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة وبين مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج وعدمه.

ولكنّنا نعتقد بأنّ محور النزاع بين المسألتين مختلف، لأنّ الماهيّة المبحوث عنها في مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، هي ماهيّة الفرد الخارجيّ بجميع خصائصه ومشخّصاته، وليس المبحوث عنه ذات الكلّي الطبيعي، فلا ترتبط مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة بالكلّي الطبيعي، بل ترتبط بأفراده الخارجيّة كزيد ومحمّد وعلي، لأنّ البحث في هذه المسألة بحث في الأعيان الخارجيّة بتمام خصوصيّاتها ومشخّصاتها، فيبحث في المجعول والموجود في الخارج هل هو الماهيّة والوجود منتزع منها أو بالعكس، ويُقال: إنّ الفرد المتشخّص في الأعيان والذي يوجد الكلّي الطبيعيّ من خلاله في الخارج هل هو موجود بالذات؟ هذا إذا قلنا بأصالة الماهيّة، أو أنّه موجود بالعرض؟ لو قلنا بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وأمّا الماهيّة المبحوث عنها في مسألة وجود الكلّي الطبيعي، فهي ذات الكلّي الطبيعي، حيث يبحث في أنّ الكلّي الطبيعيّ الذي له فرد متحقّق في الخارج ـ سواء كان تحقّقه بالذات كما هو مبنى أصالة الماهيّة أم بالعرض كما هو مبنى أصالة الوجود ـ هل هو متحقّق في الخارج أيضاً بوجود ذلك الفرد أو لا؟

ومن هنا يتّضح: أنّ البحث في أصالة الوجود أو الماهيّة متقدّمٌ رتبةً على مسألة وجود الكلّي الطبيعي، لأنّه بعد إثبات تحقّق الفرد في الخارج بالذات أو بالغير في المسألة الأولى، ننتقل إلى البحث حول الكلّي الطبيعي، وأنّه موجودٌ في الخارج بوجود فرده أو لا، وأمّا إذا أنكرنا وجود الفرد في الخارج، فلا يبقى مجالٌ للبحث في وجود الكلّي الطبيعيّ بوجود فرده أو عدم وجوده.

والحاصل: أنّ البحث في مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة مرتبطٌ بالفرد الخارجي، والبحث في مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ وعدمه مرتبطٌ بذات الكلّي

الطبيعي، وهو الطبيعة المهملة كما تقدّم.

وقد أشار إلى ما ذكرناه بعض المحقّقين، حيث يقول: «ولا يخفى عليك: أنّ هذه المسألة، وهي مسألة وجود الكلّي الطبيعي، ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا متفرّعاته؛ إذ يُتكلّم هنا عن وجود الكلّي بعد فرض وجود الفرد، ويُبحث هناك عن وجود الفرد، فالقائل بأصالة الماهيّة يعتقد بأنّ فرد الماهيّة موجود في الخارج حقيقة، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكلّي الطبيعيّ يحكم بوجود الكلّي حقيقة بوجود فرده، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود، ومنكر وجود الكلّي ينفي وجوده، مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض.

بعبارة أخرى: يُبحث في تلك المسألة عن أنّه هل يكون الوجود واسطة في عروض الوجود لفرد الماهيّة أم لا؟ فالقائل بأصالة الوجود يذهب إلى الأوّل، والقائل بأصالة الماهيّة إلى الثاني، ويبحث في هذه المسألة عن أنّه هل يكون الفرد واسطة في عروض الوجود للكلّي أم لا؟ فمنكر وجود الكلّي يقول بالأوّل، والقائل بوجوده يذهب إلى الثاني؛ فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، ولا القول بأصالة الماهيّة يُحتّم القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج.

نعم، وجود الكلّي الطبيعيّ عند القائل به، لمّا كان بوجود فرده، فهو لا يزيد على وجود فرده، فعلى القول بأصالة الوجود وكون الوجود لفرد الماهيّة بعرض الوجود، يكون وجود الكلّي أيضاً بعرض الوجود»[1].

من هنا نجد أنّ صدر المتألّهين القائل بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يؤمن في الوقت ذاته بتحقّق الكلّي الطبيعيّ في الوجود الخارجي، وقد صرّح بذلك في

---

(١) **نهاية الحكمة** صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي: ج١ ص٢٧٦، التعليقة رقم (١).

مواضع كثيرة، منها ما ذكره بقوله: «وأنت تعلم أنّ الحقّ: أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج، سيّما عند من ذهب إلى أنّ الوجود اعتبارٌ عقليّ لا صورة له في الأعيان، وما في الأعيان هو ماهيّات الأشياء دون وجوداتها، كما هو مذهب هذا العظيم[(١)]»[(٢)].

فصدر المتألّهين يرى أنّ الحقّ هو وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، سواء قلنا بأصالة الوجود أم أصالة الماهيّة. نعم، بناءً على القول بأصالة الماهيّة يكون الأمر أوضح؛ لأنّ فرد الماهيّة متحقّق بذاته في الخارج، فيكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج بوجود فرده بالذات لا بعرض الوجود، بخلافه على القول بأصالة الوجود، فإنّ الكلّي الطبيعيّ وإن كان موجوداً أيضاً بوجود فرده، ولكن حيث إنّ فرد الماهيّة موجود بعرض الوجود، فكذلك الكلّي الطبيعيّ الموجود بفرده يكون موجوداً بعرض الوجود لا بذاته.

ولعلّ كلمات الحكيم السبزواري المتقدِّمة تُشير إلى هذا المعنى الذي ذكرناه، حيث قال: «وقد علمت: أنّ التحقّق للوجود أوّلاً وبالذات، وللماهيّة ثانياً وبالعرض»[(٣)].

فإنّ مراده من ذلك: أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود بوجود فرده على كلّ حال، ولكنّه موجود به بالذات، على القول بأصالة الماهيّة، وموجود به بالعرض، على القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

إذا اتّضح الفرق بين المسألتين، ننقل الكلام إلى اختلاف حكم الكلّي الطبيعيّ باختلاف تفسيرات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فنقول:

---

(١) شيخ الإشراق.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٩.

(٣) **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٩٧.

بناءً على التفسير الأوّل يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج بوجود فرده حقيقة، يعني: أنّ وصف الكلّي الطبيعيّ بأنّه موجود في الخارج، من الوصف بحال نفس الموصوف لا متعلّقه؛ لأنّ فرده موجود في الخارج حقيقة، وهو عين الوجود كما تقدّم، فيكون الكلّي الطبيعيّ الذي هو عين الفرد في الخارج، موجوداً في الخارج حقيقة، ولا يبقى أيّ فرق بين القائل بأصالة الوجود والقائل بأصالة الماهيّة، فإنّ الكلّي الطبيعيّ على كلا القولين موجود في الخارج حقيقة، ووصفه بالوجود من الوصف بحال الموصوف، سوى أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود بذاته بناءً على أصالة الماهيّة، وهو موجود في الخارج بالوجود بناءً على أصالة الوجود في التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج حقيقة، بل يُنسب إليه الوجود بالعرض والمجاز، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك لأنّ فرده في الخارج ـ بحسب الفرض ـ أمرٌ عدميّ، وحيث إنّ الكلّي الطبيعيّ ـ كما تقدّم ـ يوجد في الخارج بوجود فرده، فإذا كان فرده أمراً عدميّاً وهو حدّ الوجود ومنتهاه، فكذلك هو أيضاً يكون أمراً عدميّاً.

ومن هنا يتّضح أنّ مسألة أصالة الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، إنّما يلتقيان بناءً على التفسير الثاني، فإنّه بناءً على أصالة الماهيّة يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج بذاته بوجود أفراده حقيقة، وأمّا بناءً على أصالة الوجود بتفسيرها الثاني، فلا يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج حقيقة بوجود أفراده، لأنّ أفراده ـ بحسب الفرض ـ عبارة عن أمور عدميّة، لا ينسب الوجود إليها إلّا بالعناية والمجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فكذلك حال الكلّي الطبيعي، يكون في ضوء هذا التفسير أمراً عدميّاً، لا ينسب إليه التحقّق والوجود الخارجيّ إلّا بالعناية والمجاز العقلي تبعاً لأفراده، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل.

١٦. الحكم ببداهة أصالة الوجود

ذكرنا في البحوث السابقة: أنّ مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، من المسائل البديهيّة الأوّليّة المستغنية عن البرهان، وأوردنا مجموعة من أقوال الحكماء في هذا المجال.

وهنا نقول: إنّ الحكم ببداهة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة لا يتأتّى إلّا على المعنى الذي ذكرناه للأصالة والاعتبار على التفسير الأوّل، وذلك لأنّ حاصل ما ذكروه في تقريب البداهة: أنّ أيّ مفهوم من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حمل عليه الوجود أو العدم بلحاظ التحقّق العيني، فإنّه لا يلزم أيّ نحو من أنحاء التناقض، وهذا معناه: أنّ الماهيّات عموماً ـ سواء كانت بالمعنى الخاصّ أو بالمعنى الأخصّ ـ ليست من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي يحمل عليها التحقّق والثبوت، تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة. فالماهيّة بقيد الوجود موجودة، وهو معنى اعتباريّتها، وهو أمرٌ بديهيّ لا يتوقّف إلّا على تصوّر الموضوع والمحمول، مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما.

وأمّا مفهوم الوجود فيستحيل حمل العدم عليه بلحاظ الواقع الخارجي، فلا يحمل عليه بهذا اللحاظ إلّا الموجوديّة، فهو موجود بذاته، ولا يحتاج في تحقّقه إلى حيثيّة تقييديّة، وهو معنى أصالته. وهذا حكمٌ بديهيّ أيضاً لا يحتاج التصديق به إلّا تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها.

فأصالة الوجود التي يدرك العقل بداهتها، عبارة عن موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان، بلا حاجة إلى حيثيّةٍ تقييديّة، فهو يستحقّ أن يكون موجوداً بذاته.

واعتباريّة الماهيّة التي يدرك العقل أيضاً بداهتها، عبارة عن احتياج الماهيّة في الموجوديّة إلى الحيثيّة التقييديّة، فهي لا تستحقّ من ذاتها أن تكون موجودة في

الأعيان، لأنّها ليست من حيث هي إلّا هي.

وهذا المعنى للأصالة والاعتبار ينسجم تماماً مع التفسير الأوّل، لأنّه بناءً على هذا التفسير يكون معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، أنّ الوجود موجود بذاته في الأعيان، والماهيّة أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقييديّة في حمل الموجوديّة عليها.

ولا يتأتّى ذلك على التفسير الثاني، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير عبارة عن أمرٍ عدمي، لا تتّصف بالموجوديّة حقيقةً حتّى مع حمل الوجود عليها، لأنّها حدّ الوجود ومنتهاه العدمي، ونسبة الموجوديّة إليها بالمجاز العقلي، وهذا حكمٌ نظريّ يفتقر إلى البرهنة والاستدلال، لأنّ إثبات أنّ المتحقّق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ جميع الماهيّات ـ كالإنسان والبقر والشجر ـ من الأمور العدميّة، ليس من الأحكام البديهيّة الأوّليّة، بل قد ادّعي في كثير من كلمات الأصوليّين وغيرهم أنّ هذه الدعوى خلاف الوجدان.

وأمّا على التفسير الثالث، فعدم البداهة واضح جدّاً، لأنّه ينفي أن يكون للماهيّة أيّ نحو من أنحاء الموجوديّة، ولو بنحو موجوديّة أعدام الملكات، التي لها حظّ من الوجود، وهذا حكمٌ نظريّ أيضاً، يتوقّف إثباته على إقامة البرهان.

والحاصل: أنّ ما ادّعي من بداهة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في كلمات الأعلام، لا تصوير له إلّا على التفسير الأوّل، دون التفسير الثاني والثالث، فإنّه بناءً على هذين التفسيرين تكون المسألة نظريّة.

هذا تمام الكلام في الفوارق التفصيليّة بين تفسيرات أصالة الوجود.

التنبيه الثاني
الشّواهد والأدلّة على التفسير الأوّل

في البداية يجب الالتفات إلى أنّ الفوارق التفصيليّة المتقدِّمة بين تفسيرات وقراءات أصالة الوجود، منبّهات وشواهد على صحّة التفسير الأوّل دون بقيّة التفسيرات الأخرى؛ إذ يثبت بناءً على التفسير الأوّل:

• أنّ الماهيّة الموجودة كماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ تتّصف بالوجود اتّصافاً حقيقيّاً، ونسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له، وليس اتّصافها بالوجود اتّصافاً مجازيّاً. وهذا أمرٌ وجدانيّ لا يمكن إنكاره، ولا يبتني إلّا على التفسير الأوّل.

• أنّ نسبة الآثار الخارجيّة إلى الماهيّة كنسبتها إلى الوجود؛ وذلك لأنّ الأثر يترتّب على الوجود الخاصّ، لا على الوجود من حيث هو بلا خصوصيّة، فالوجود الذي هو ماء ـ مثلاً ـ رافع للعطش، فالأثر ينسب إلى الماهيّة بعين نسبته إلى الوجود، وهذا أيضاً أمرٌ وجدانيّ لا يمكن إنكاره؛ إذ إنّ دعوى اختصاص الأثر بالوجود من حيث هو وجود وأنّ المائيّة ـ في المثال ـ لا دور لها في رفع العطش، خلاف الوجدان؛ لأنّنا نشعر بوجداننا أنّ الوجود مع خصوصيّة المائيّة رافع للعطش، وإلّا لزم صدور كلّ شيء من كلّ شيء.

• أنّ لعلومنا الحصوليّة قيمة معرفيّة حقيقيّة، لأنّ العلم الحصولي بالأشياء إنّما يتحقّق عن طريق العلم بالماهيّات، وهي في التفسير الأوّل تمثِّل خصوصيّة الشيء وهويّته التي تميّزه عن غيره، فيكون العلم الحصولي بالشيء عن طريق ماهيّته علماً بواقعه وهويّته العينيّة، بخلاف التفسير الثاني، حيث لا تبقى أيّ قيمة معرفيّة للعلم الحصولي، لأنّ الماهيّات في هذا الفرض أمورٌ عدميّة تمثِّل نهايات الأشياء وحدودها، فلا يحكي العلم بها هويّتها العينيّة، وإنّما يكون العلم بالماهيّات

علماً بذوات الأشياء مجازاً؛ لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ ومحدوده.

• أنّ الماهيّات من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، لأنّ البحث فيها وفي أحكامها بحثٌ في أحكام الوجود العينيّ، وهو: الموجود من حيث هو موجود، وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيليّة المطروحة في الفلسفة حول حقيقة الماهيّة وأحكامها، ولا معنى لجعل هذه البحوث استطراديّة كما يقتضيه التفسير الثاني، حيث تكون الماهيّات على هذا التفسير من الأعراض الغريبة، ولا يعقل كونها أعراضاً ذاتيّة لموضوع الفلسفة، لأنّها أمور عدميّة، والعدم يستحيل أن يكون عرضاً ذاتيّاً للموجود من حيث هو موجود.

• أنّ تقسيم الماهيّات في باب الكلّيات إلى الذاتيّ والعرضيّ من التقسيمات الحقيقيّة والواقعيّة، فإنّه لا يتأتّى إلّا على التفسير الأوّل، لأنّ الذاتيّ المقوّم للذات والعرضيّ الخارج عنها، لا يعقل إلّا مع الإيمان بوجود الذوات والماهيّات في الأعيان، وأمّا على التفسير الثاني الذي يُنكر تحقّق الماهيّات في الخارج، فلا توجد ذاتٌ كي تنقسم بلحاظ ما يُحمل عليها إلى الذاتيّ والعرضي.

وهكذا الحال في مجمل أبحاث المقولات وغيرها من الأبحاث المرتبطة بالماهيّات الموجودة، فإنّها لا تكون تقسيماتٍ حقيقيّة، إلّا مع البناء على التفسير الأوّل، وهذا شاهدٌ على صحّة التفسير المذكور؛ لإجماع الفلاسفة والحكماء على كون تلك التقسيمات من التقسيمات الحقيقيّة للماهيّات الموجودة.

• صحّة تعريف الجوهر بأنّه ماهيّة إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع، وتعريف العرض بأنّه ماهيّة إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوعٍ مستغنٍ عنها، فإنّ تعريفاً كهذا لا يصحّ إلّا مع الإيمان بوجود الماهيّات في الأعيان.

• أنّ الاتّحاد بين الوجود والماهيّة الذي ذكره الحكماء اتّحادٌ حقيقيّ، لأنّه يحكي العينيّة الخارجيّة والكثرة النفس أمريّة، وهذا لا يصحّ التفوّه به على التفسير الثاني إلّا على نحو العناية والمجاز، إذ لا يعقل الاتّحاد بين الوجود والعدم كما هو الحال

في النظرة إلى الماهيّة على هذا التفسير، فإنّها أمرٌ عدميّ لا يصحّ اتّحاده بالوجود.

• صحّة ما يعتقد به الحكماء من مجعوليّة الماهيّة الموجودة، وأنّها منجعلة بجعل الوجود، على خلاف مَن يعتقد بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ.

• صحّة ما بنى عليه مشهور الفلاسفة والحكماء، من أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الأعيان، لأنّ وجوده يعتمد على وجود فرده في الخارج حقيقة، وهذا لا يتمّ إلّا على القول بوجود الماهيّة في الخارج، وأنّها عين الوجود.

• الحكم ببداهة أصالة الوجود، فإنّه لا يكون له معنىً محصّل إلّا على التفسير الأوّل كما تقدّم.

• التطابق مع الروايات المتضافرة في هذا المجال، الدالّة على أنّ واجب الوجود له ماهيّة وإنيّة، وأنّ ماهيّته مجهولة الكُنه، فإنّ رؤيةً كهذه لا تنسجم مع التفسير الثاني القائل بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، منتزعٌ من حدّ الشيء ومنتهاه؛ إذ إنّ الواجب غير متناهٍ ولا حدّ له، ومع ذلك أثبتت له الروايات ماهيّةً تغاير إنّيته في نفس الأمر، وليست هي إلّا خصوصيّة الواجب وشاكلته التي بها يمتاز عن غيره من الممكنات، وهي عين وجوده الواجبي، وهذا ينسجم مع ما نقوله من عينيّة الماهيّة للوجود في الخارج على التفسير الأوّل.

هذه الشواهد وغيرها تؤكّد صحّة التفسير الأوّل، وبطلان التفسيرات الأخرى.

يُضاف إلى ذلك: الأدلّة التي أُقيمت لإثبات أصالة الوجود، فإنّ أغلب تلك الأدلّة وأهمّها يثبت أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتفسير الأوّل، وهذا ما سيأتي تفصيله في تنبيهٍ لاحقٍ سنعقده لبيان أدلّة أصالة الوجود، وسوف نذكر فيه: أنّ بعض تلك الأدلّة وإن كان حياديّاً ولا يثبت أصالة الوجود إلّا بنحو القضيّة المهملة من دون تعيينِ واحدٍ من التفسيرات المتقدِّمة، إلّا أنّ بعضها الآخر ـ وهو الأهمّ ـ يثبت أصالة الوجود بتفسيرها الأوّل.

بعد أن وقفنا ـ بنحو الإجمال ـ على بعض الشواهد الدالّة على صحّة التفسير

الأوّل، ننتقل إلى ذكر أدلّةٍ وبراهين أخرى على صحّة التفسير المذكور:

الدليل الأوّل: تحليل حقيقة الماهيّة

يعتمد هذا الدليل على تحليل معنى الماهيّة عند المناطقة والحكماء، وهي عندهم ما يُقال في جواب: «ما هو؟»، بمعنى: أنّ الجواب بها يبيِّن حقيقة الشيء وخصوصيّته التي تميِّزه عن غيره، حيث ذكروا بأنّ الماهيّة تحكي كمال حقيقة الشيء وهويّته الخاصّة به، وبها يتمّ حصول ذاته في الأعيان.

قال الشيخ الرئيس في قسم المنطق من كتابه (الشفاء): «ما قاله المعلّم الأوّل في كتاب الجدل: إنّ الحدّ قولٌ دالّ على الماهيّة، يعني بالماهيّة كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو؛ وبها يتمّ حصول ذاته»[1].

وقال الشيخ أيضاً في موضعٍ آخر: «إنّ لكلّ شيءٍ ماهيّةً هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته، مثال ذلك: الإنسان... وإنّما تكون حقيقة وجوده بالإنسانيّة، فتكون ماهيّة كلّ شخص هي بإنسانيّته، لكن إنّيته الشخصيّة تتحصّل من كيفيّة وكمّية وغير ذلك»[2].

وقال أيضاً في إلهيّات (الشفاء): «إنّ لكلّ شيءٍ حقيقةً خاصّةً هي ماهيّته، ومعلومٌ أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي يُرادف الإثبات»[3].

إذن فالماهيّة تمثِّل حقيقة وجود الشيء وهويّته الخاصّة به، ولذا ذكر المناطقة: أنّ هذه الماهيّة والحدود المنطقيّة الدالّة عليها تقع في الإجابة عن مطلب (ما) الحقيقيّة بعد الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة؛ وذلك لأنّ السؤال بـ(ما) الحقيقيّة إنّما هو سؤالٌ عن ذات الشيء وحقيقته بعد فرض وجوده في الواقع الخارجيّ.

---

(١) **الشفاء**، المنطق، ابن سينا، مصدر سابق: ج٣ ص٥٢.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٨ ـ ٢٩.

(٣) **الشفاء**، الإلهيّات، ابن سينا، مصدر سابق: ص٣١.

قال الشيخ الرئيس في قسم المنطق من كتاب (النجاة): «مطلب ما يتعرّف التصوّر، وهو إمّا بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه: ما المراد باسم الخلاء، وهذا يتقدّم كلّ مطلب، وإمّا بحسب الذات كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يتعرّف حقيقة الذات، ويتقدّمه الهل المطلق»[١].

ومراده من (الهل المطلق) هو هل البسيطة.

وقال في موضعٍ آخر: «والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز، وإن لحقها التمييز، بل يطلبون تحقّق ذات الشيء وماهيّته، ولذلك فلا حدّ بالحقيقة لما لا وجود له، إنّما ذلك قول يشرح الاسم»[٢].

وقال بهمنيار في (التحصيل): «ومطلب (ما) ينقسم إلى قسمين: أحدهما: طلب معنى الاسم كقولك: ما الخلأ وما العنقاء؟ والثاني: طلب حقيقة الذات كقولنا: ما الحركة وما المكان»[٣].

وقال أيضاً: «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات فهو متأخّر عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمعدوم، وأمّا مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ. وما لم يثبت الأمر، كان ذلك شرحاً للاسم. فإذا ثبت وجوده، كان حدّاً لحقيقة الذات»[٤].

وقال الشيخ المظفّر في كتابه (المنطق): «وإنّما سمّيت [ما] حقيقيّة، لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة ـ والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهيّة الموجودة ـ والجواب عنها يسمّى تعريفاً حقيقيّاً»[٥].

---

(١) **النجاة**، ابن سينا، مصدر سابق: ص١٢٩.

(٢) المصدر السابق: ص١٥١.

(٣) **التحصيل**، مصدر سابق: ص١٩٥.

(٤) المصدر السابق: ص١٩٦.

(٥) **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مصدر سابق: ص١١٢.

وقد وجدنا أنّ المتأخّرين من الحكماء أيضاً لا ينكرون هذه الحقيقة، وهي: أنّ الماهيّات تُمثِّل حقائق الأشياء، وتحكي عن هويّة ذاتها الموجودة في الواقع العيني.

قال الطباطبائي في تعليقته على الأسفار: «فقد تبيَّن أنّ الذات المعبَّر عنها بالماهيّة، هي المنطبقة على هويّة الشيء في العين لا غير، فالسؤال عن هويّة الشيء المعقولة ـ الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هويّة الشيء في الخارج باتّحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض ـ لا يقع في جوابه إلّا الماهيّة، فالماهيّة هي ما يُجاب به عن السؤال بما هو»[1].

بعد أن تبيّن ممّا ذكرناه: أنّ الحدود والماهيّات حاكيةٌ عن حقيقة الشيء وهويّة ذاته الموجودة والثابتة في الواقع العيني، نقول:

لا يمكن أن تكون الماهيّة حاكيةً عن كمال حقيقة الشيء وتمام هويّته التي بها يتمّ حصول ذاته، إلّا إذا كانت الماهيّة منتزعةً من متن الأعيان وحاقّ الوجود، ولا يُعقل أن تكون منتزعةً من منتهى الوجود وحدّه العدميّ؛ وذلك لأنّ الحدّ العدميّ الذي هو نهاية الوجود وفقدانه، لا يمكن أن يكون ممثّلاً للحقيقة الوجوديّة والهويّة العينيّة المحكيّة بالماهيّات والحدود المنطقيّة.

ويضاف إلى ذلك: أنّنا نشعر بالوجدان: أنّ الماهيّة في الذهن تتضمّن معنىً وجوديّاً، وهي حاكية عن أمرٍ وجوديّ أيضاً، فقولنا ـ مثلاً ـ : «الإنسان حيوانٌ ناطق» لا يتضمّن عدماً، ولا يحكي عن عدم، ولا عن أمرٍ عدمي، فليس هو من قبيل قولنا: «العنقاء معدومة» أو «العمى عدم البصر»؛ لأنّ الإنسانيّة والحيوانيّة الناطقيّة وغيرهما من الماهيّات أمورٌ ومعانٍ وجوديّةٌ تختلف عن العدم وعن العمى الذي هو أمرٌ عدميّ.

وحينئذ لنا أن نتساءل: كيف أمكن انتزاع الماهيّات التي هي أمورٌ وجوديّة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢ الحاشية رقم (١).

من الأمر العدميّ الذي هو حدّ الوجود ومنتهاه؟!

وكيف تحوّل الأمر العدميّ إلى أمرٍ وجودي في الذهن يختلف عن العدم وأعدام الملكات؟!

ونحن نعتقد بأنّ هذا الشعور الوجداني باختلاف المفاهيم والمعاني الماهويّة عن مفاهيم ومعاني العدم وأعدام الملكات، ناتج عن الاختلاف في حيثيّة ومنشأ الانتزاع، فإنّ الماهيّات منتزعة من متن الوجود ونحوه الخاصّ الذي هو عين الوجود، وأمّا الأعدام وسائر الأمور العدميّة فهي منتزعة من العدم أو عدم الملكة الثابت في لوح الواقع ونفس الأمر.

لا يُقال: سلّمنا أنّ الماهيّات أمورٌ ومعانٍ وجوديّة، ولكنّها منتزعةٌ من حدّ الوجود ومنتهاه الذي هو أمرٌ عدميّ، وليس هو عدماً محضاً كي يُسأل عن كيفيّة انتزاع الأمر الوجودي من الأمر العدميّ، وإنّما هو من قبيل أعدام الملكات، والأمر العدميّ المنسوب إلى الملكة يكتسب حظّاً من التحقّق بسبب نسبته إلى تلك الملكة، كذلك العدم والحدّ المضاف إلى الوجود ينال حظّاً من ذلك الوجود، ولأجل ذلك صار منشأً لانتزاع أمرٍ وجوديّ وهو الماهيّة.

فإنّه يُقال: أوّلاً: إنّ الشعور الوجداني ـ كما تقدّم ـ يُكذِّب هذه الدعوى؛ فإنّ كلّ واحدٍ منّا يشعر بالفرق بين الماهيّات الوجوديّة وبين أعدام الملكات.

وثانياً: إنّ ما يُذكر من التمايز بين الأمور العدميّة ـ عموماً ـ إنّما يعود أوّلاً وبالذات إلى التمايز الوجوديّ الحاصل بين الملكات المختلفة، فإنّ التمايز والاختلاف بين عدم البصر وعدم السمع ـ مثلاً ـ يرجع في واقعه إلى التمايز بين ذوات الملكات الوجوديّة كالبصر والسمع، وليس للأعدام أيّ حظّ من التمايز إلّا بعرض الوجود، فنسبة التمايز إلى أعدام الملكات من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهو من قبيل سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وحينئذٍ لو فرضنا: أنّ الماهيّات الوجوديّة التي تحكي التمايز بين الوجودات

مأخوذةٌ ومنتزعةٌ من أعدام الملكات وهي حدود الوجود وفقداناتها، فإنّه يرجع أيضاً إلى التمايز الذاتيّ بين نفس الوجودات، وما يُنسب من التمايز إلى الحدود العدميّة إنّما هي نسبة بالعرض والمجاز لعلاقة الاتّحاد، إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم، وهذا معناه: أنّ التمايز الماهويّ يرجع بالذات إلى التمايز الوجودي في متن الأعيان، أي: إنّ المنشأ الحقيقي لانتزاع الماهيّات هو الوجود الخارجي، وهذا هو المطلوب إثباته.

نعم، في مقام الإثبات والعلم الحصولي حيث لا يمكن الوصول إلى حاقّ الوجود الخارجي، فيؤخذ التمايز من الحدود العدميّة للوجود، ولكن يبقى التمايز بالذات وفي الواقع ونفس الأمر راجعاً إلى التمايز بين الوجودات في الواقع العيني، ويُنسب إلى الحدود ثانياً وبالعرض.

ولعلّ ما ذكره المحقّقون من الحكماء في تقريب حقيقة الماهيّة بمثال: «الظلّ وذي الظلّ»، فيه إشارة واضحة إلى ما بيّناه من: أنّ ما في الماهيّات من التمايز إنّما هو انعكاسٌ للكثرة والتمايز الحقيقي الحاصل بين الوجودات في الواقع العيني.

فإنّ هؤلاء الحكماء قد ذكروا أنّ نسبة الماهيّة إلى الوجود، من قبيل الظلّ والشاخص ذي الظلّ؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فالمحكيّ هو الوجود، والحكاية هي الماهيّة، وحصولها من الوجود كحصول الظلّ من الشخص، وليس للظلّ وجودٌ آخر»[1].

وقال أيضاً: «إنّ الماهيّة غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات، بل هي حكايةٌ تابعةٌ للوجود وظلّ له»[2].

ومرادهم من ذلك: أنّ ما ينعكس في الظلّ من الصفات حاكٍ عن وجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٠٣.

(٢) المصدر السابق: ج٥ ص٢١٤.

تلك الصفات وتحقّقها في ذات الشاخص ذي الظلّ، فإذا وجدنا أنّ الظلّ حيوانٌ ناطق، فلابدّ أن نلتفت إلى أنّ هذه هي حقيقة ذي الظلّ وهو الوجود أوّلاً وبالذات، ولو لم تكن حقيقة الحيوانيّة الناطقة ثابتة في ذات الوجود الخارجي، لما كان له انعكاس وحكاية في ظلّه الماهويّ بحسب الوجود الذهني. وهذه الجهة هي المقصودة في كلامهم وتمثيلهم بالظلّ وذي الظلّ، ولا يريدون بهذا المثال أن يُثبتوا بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ من قبيل حقيقة الظلّ الذي هو عبارة عن عدم النور، وليست هذه هي جهة التقريب في المثال، بل هذه الجهة من جهات البُعد، وكما قيل قديماً: إنّ المثال يُقرّب الفكرة من جهة، ويُبعّدها من جهاتٍ كثيرة.

ولعلّ جهة البُعد هذه هي التي أدّت بالمتأخّرين من الحكماء أن يحملوا كلمات السابقين في هذا المجال على كون الماهيّة عندهم أمرٌ عدميّ لا علاقة له بذات الوجود الخارجيّ إلّا على سبيل الاتّحاد مع الاختلاف في الحيثيّة ومنشأ الانتزاع، مع أنّ السابقين من الحكماء لا يريدون بهذا المثال إلّا إيصال فكرة كون الماهيّة من انعكاسات الوجود في الخارج وهي ظلّه الذي يحمل صفاته وكمال ذاته في الذهن وفي عالم نفس الأمر والواقع.

ومن هذا القبيل أيضاً ما ذكروه من كون الماهيّات ظهورات الوجود لدى الأذهان، وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في مواضع كثيرة من كتابه الأسفار، حيث قال: «إذ الوجود نورٌ يظهر به الماهيّات المظلمة الذوات على البصائر والعقول»[١]، وقد تقدّم عن الطباطبائي قوله: «الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان»[٢]، فإنّ هذه الكلمات وغيرها لابدّ أن يكون المراد منها أنّ الماهيّات تُمثّل انعكاس الوجود في الذهن بخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، فالماهيّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٨٨.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥.

انعكاس الوجود الخاصّ لدى الأذهان، وليس هذا الانعكاس والظهور إلّا حكاية عن خصائص الوجودات الخارجيّة، وهذا هو ما ندّعيه من أنّ الماهيّة منتزعة من نحو الوجود الخاصّ.

ومن هنا يتّضح أنّ ما أشار إليه حكماء المشّاء من كون الماهيّة انعكاس الوجود في الذهن، لا يتقاطع مع ما نروم إثباته، فنحن نؤمن بذلك أيضاً، ولكن لا نقف عند هذا الحدّ الإثباتي، وإنّما نعتقد أنّ منشأ انتزاع الماهيّة المنعكسة في الذهن مرتبط بعالم الثبوت، فالماهيّة منتزعة من حاقّ الوجود العيني، ومفهوم الماهيّة ومعناها النفس الأمري مأخوذ من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود ومعناه، فالماهيّة عين الوجود في الخارج ولكنّها منجعلة بجعله.

الدليل الثاني: التشكيك والتفاوت الوجودي

يبتني هذا الدليل على الإيمان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود، الذي تقدّم إثباته في المباحث السابقة[1].

بيان ذلك: إنّ البناء على مبدأ التشكيك في مراتب الوجود يستدعي القول برجوع الامتياز والتفاوت إلى ذوات الوجودات في الخارج؛ إذ لو أنكرنا ثبوت التمايز والتفاوت بين نفس الوجودات الخارجيّة، فإنّ معناه أنّ أيّ وجود في الخارج لا يختلف في ذاته وخصائصه عن سائر الوجودات الأخرى، وهذا ما يؤدّي بنا إلى إنكار مبدأ التشكيك والإيمان بالتواطؤ وعدم التفاوت في مصاديق الوجود، وحيث إنّ فرض التواطؤ والتساوي في مصاديق الوجود من الفروض المتّفق على بطلانها بالبرهان والدليل، فلابدّ من إرجاع التمايز والتفاوت والتشكيك إلى متن الوجود الخارجي، وأنّ الأشياء بأنحاء وجوداتها الخاصّة يتمايز بعضها

---

(١) **الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٤١٦.

عن البعض الآخر، فجهة الامتياز بين الوجودات جهةٌ حقيقيّةٌ وجوديّةٌ راجعةٌ إلى حاقّ الوجود، لا إلى حدوده العدميّة، والماهيّات منتزعة من هذه الجهة الوجوديّة في الواقع الخارجي، وهي مفاهيم حاكية عن ذلك الامتياز الوجودي، فالماهيّات حاكية عن أنحاء الوجودات الخاصّة التي هي عين الوجود مصداقاً وحيثيّة، وليست المغايرة بينهما إلّا بحسب عالم المفهوم وعالم نفس الأمر والواقع، فالوجود الخارجيّ ثبوتٌ وتحقّقٌ خاصّ، ومن ثبوته وتحقّقه الذي يشترك به مع غيره من الوجودات الأخرى ننتزع مفهوم الوجود العامّ، ومن خصوصيّته وكيفيّته ونحو وجوده الخاصّ ننتزع مفهوم الماهيّة، ولا شكّ أنّ التغاير بين هاتين الحيثيّتين ليس إلّا في عالم نفس الأمر وعالم المفهوم في الذهن، لأنّ نحو وجود الشيء في الخارج عين ذاته.

وأمّا إذا أرجعنا التفاوت والامتياز بين الوجودات إلى الاختلاف في الحدود العدميّة، فإنّه يستلزم إنكار مسألة التشكيك والقول بالتواطؤ في مصاديق الوجود، وذلك لأنّ التفاوت في الحدود العدميّة لا يُثبت الاختلاف والتشكيك في الوجود إلّا بالعرض والمجاز، ومن باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، وأمّا بحسب الذات والحقيقة فالوجودات متواطئة ومتساوية، وهذا ما يرفضه أصحاب نظريّة انتزاع الماهيّة من الحدّ العدمي للوجود.

إذن فكرة التشكيك لا تنسجم إلّا مع ما نراه من أنّ منشأ انتزاع الماهيّة هو نحو الوجود الخاصّ.

ولعلّ السبب الذي جعل بعض الأعلام يُفسِّر الماهيّة بالحدّ العدمي للوجود، هو ما ذكره المناطقة والحكماء السابقون من أنّ الماهيّة تمثِّل حدود الأشياء في الخارج، فتصوّر أنّ مرادهم من ذلك هي الحدود العدميّة، تفسيراً للحدّ بمعناه العرفي واللغوي، مع أنّ مرادهم من حدّ الشيء هو حدّه المنطقي، وهو «كمال

حقيقة الشيء التي بها هو هو، وبها يتمّ حصول ذاته»[1]، أي: إنّ الماهيّة مرتبة الوجود وخصوصيّة ذاته التي يمتاز بها عن سائر مراتب الوجودات الأخرى، ومعلوم أنّ مرتبة الوجود مقوّمة لذاته غير خارجة عنه، ولا تغايره إلّا من جهة التحليل العقلي وعالم نفس الأمر.

---

(١) **الشفاء**، المنطق، ابن سينا، مصدر سابق: ج٣ ص٥٢.

التنبيه الثالث

مناقشة الوجوه والشواهد على التفسير الثاني

أقمنا الدليل في التنبيه السابق على صحّة التفسير الأوّل لأصالة الوجود، ونحاول في ما يلي استعراض أهمّ الوجوه التي قد يُستند إليها في إثبات صحّة التفسير الثاني، وأنّ الوجود موجود في الأعيان، والماهيّة منتزعة من الحدّ العدمي للوجود.

الوجه الأوّل: اختلاف حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة في الخارج

ينطلق هذا الوجه من فكرة التغاير والاثنينيّة بين حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة في الواقع الخارجي، وهذا ما يؤكّده أصحاب نظريّة الحدّ العدمي في منشأ انتزاع الماهيّة بناءً على التفسير الثاني.

قال الطباطبائي في تعليقته على الأسفار: «إنّ الحقائق الخارجيّة أو أكثرها، مؤلّفة من حيثيّتين مزدوجتين: حيثيّة الوجود الآبية عن الورود في الذهن، وحيثيّة الماهيّة التي تتّحد مع الوجود الخارجيّ في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن»[1]، ومراده من الاتّحاد هنا هو الاتّحاد بين الحدّ العدمي ومحدوده الوجودي، والذي هو فرع التغاير والاثنينيّة في الخارج.

وهذا ما أوضحه في تعليقة أخرى عند استعراض بعض المسائل المرتبطة بالماهيّة، حيث قال: «ومنها: أنّ الماهيّة التي تعرضها الكلّية في الذهن والشخصيّة في الخارج، هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب: بالإثبات، لا بمعنى أنّ الماهيّة عين حيثيّة الموجوديّة، بل بمعنى نحو من الاتّحاد مع الوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢، الحاشية رقم (١).

الخارجي»[1]، وهذا النحو من الاتّحاد هو اتّحاد الحدّ مع محدوده؛ فالاعتقاد بالتعدّد الحيثويّ بين الوجود والماهيّة في الخارج مع الإيمان باتّحادهما مصداقاً، هو الذي ساق إلى القول بأنّ الماهيّات منتزعة من الحدود العدميّة للوجود.

وحيث ثبت: أنّ الوجود هو الأصيل والمصداق بالذات للواقعيّة الخارجيّة، وثبت أيضاً: أنّ الخارج العيني لا يحتمل إلّا واقعيّة واحدة، ولا يعقل أن يكون لكلّ من حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة ما بإزاء في الواقع الخارجي، فلابدّ أن لا يكون للماهيّة أيّ تحقّق أو ثبوت في الخارج، ولابدّ أن يرجع المنشأ في انتزاع الماهيّة إلى أمرٍ عدميّ، وليس ذلك الأمر العدمي إلّا حدّ الوجود ومنتهاه، فيكون الوجود موجوداً في الأعيان دون الماهيّة، وهذه هي نتيجة التفسير الثاني.

يُضاف إلى ذلك: أنّ كلّ واحد منّا يقطع ببساطة ذاته، ولا يشعر في وجدانه أنّ ذاته مركّبة من حيثيّتين وجوديّتين متغايرتين، بل هي واحدة حيثيّةً ومصداقاً، وليس لتلك الحيثيّة الواقعيّة الواحدة ما بإزاء إلّا الوجود، وهذا هو معنى الحكم بأصالته، وحينئذ لابدّ من إرجاع حيثيّة الماهيّة المغايرة لحيثيّة الوجود خارجاً إلى جهة عدميّة وهي حدّ الوجود ومنتهاه، ومن الواضح أنّ بين الوجود وحدّه العدمي نحواً من الاتّحاد في الخارج، لا الوحدة والعينيّة.

المناقشة

قبل الولوج في مناقشة هذا الوجه، ينبغي الإشارة إلى حقيقةٍ واضحةٍ ومتّفقٍ عليها بين الفلاسفة والحكماء، وقد ذكرناها بشيء من التفصيل في البحوث السابقة، وهي: أنّ التعدّد المفهومي واختلاف الحيثيّات في الواقع ونفس الأمر، لا يستلزم تعدّد الوجود خارجاً أو اختلاف الحيثيّة وتكثّرها في الوجود العيني، فقد تتعدّد المفاهيم في الذهن وتختلف المعاني والحيثيّات في عالم نفس الأمر،

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٧ الحاشية رقم (٢).

ولكنّها مع ذلك لا تحكي إلّا عن وجودٍ ومطابقٍ خارجيّ وحدانيّ بسيط مصداقاً وحيثيّة.

وقد صرّح بهذه الحقيقة صدر المتألّهين في مواضع كثيرة من كتبه، ومن تلك المواضع ما صرّح به في هذا الكتاب عندما بحث قاعدة اعتباريّة المعاني المتكرّرة التي ذكرها شيخ الإشراق السهروردي، حيث قال: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقةً واحدةً من حيثيّة واحدة، ربّما كان فرداً ومصداقاً لمفهوماتٍ متعدّدةٍ ومعانٍ مختلفة، ككون وجود زيدٍ معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلّقاً، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود على حدة، وكاختلاف الصفات الحقيقيّة الإلهيّة التي هي عين الوجود الأحديّ الإلهي باتّفاق جميع الحكماء»[1].

بناءً على هذه الرؤية ذكرنا سابقاً بأنّه لا يوجد أيّ محذور في ما ادّعيناه في التفسير الأوّل من الوحدة والعينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، مع الإقرار بالكثرة والتعدّد والاثنينيّة بينهما بحسب عالم نفس الأمر والواقع، مضافاً إلى التعدّد والتكثّر المفهومي في عالم الذهن.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة المهمّة، نقول: إنّ فكرة التغاير بين حيثيّتي الوجود والماهيّة في الخارج ـ التي يستند إليها هذا الوجه ـ غير مبرهنة ولا مستدلّة في كلمات الأعلام، بل نعتقد أنّ إرجاع منشأ انتزاع الماهيّة إلى أمرٍ عدميّ ـ كما في التفسير الثاني ـ اعتماداً على تعدّد الحيثيّة في الواقع الخارجيّ بين الوجود والماهيّة، يتضمّن مصادرةً واضحةً على المطلوب[2]؛ إذ إنّنا في مقام تحديد منشأ انتزاع الماهيّة والاستدلال عليه، فإن كان مفهوم الماهيّة منتزعاً من ذات ما ينتزع منه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٥.

(٢) المصادرة على المطلوب: هي أن تكون إحدى مقدّمات القياس نفس النتيجة واقعاً. لاحظ: **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مصدر سابق: ص٤٩٩.

مفهوم الوجود، حينئذ تكون حيثيّة الماهيّة عين حيثيّة الوجود في الخارج، وهذا ما نعتقده في التفسير الأوّل لأصالة الوجود، وقد أثبتناه في تنبيهٍ سابق، وأمّا إنكار ذلك والبناء على تعدّد حيثيّة الوجود والماهيّة، وإرجاع حيثيّة الماهيّة إلى أمرٍ عدميّ يُمثّل حدّ الوجود ومنتهاه، فإنّها دعوى تفتقر إلى البرهنة والاستدلال، والبناء عليها بلا برهان مصادرةٌ على المطلوب.

والحاصل: أنّ إثبات أصالة الوجود في الخارج لا يستلزم اختلاف حيثيّتي الوجود والماهيّة في الأعيان، بل هو لازمٌ أعمّ، فلا يُثبت انتزاع مفهوم الماهيّة من حيثيّة وراء الحيثيّة التي ينتزع منها مفهوم الوجود، وهي حيثيّة الحدّ العدمي، ولا ينفي أيضاً انتزاع مفهوم الماهيّة من ذات الحيثيّة التي ينتزع منها مفهوم الوجود، وهي حيثيّة الواقع الخارجي.

الوجه الثاني: بيان آخر للاختلاف الحيثويّ بين الوجود والماهيّة

إنّ حيثيّة الماهيّة[1] هي حيثيّة الإمكان والتساوي وعدم الإباء عن الوجود والعدم، وأمّا حيثيّة الوجود فهي حيثيّة الإباء عن العدم، ويستحيل أن ينتزع ما حيثيّته عدم الإباء عن الوجود والعدم وهي الماهيّة ممّا حيثيّته الإباء عن العدم وهو الوجود، وهذا معناه: أنّ منشأ انتزاع مفهوم الماهيّة مختلفٌ في الحيثيّة ـ بحسب الوجود الخارجيّ ـ عن منشأ انتزاع مفهوم الوجود، وليست تلك الحيثيّة إلّا الحدّ العدمي، وهو المطلوب إثباته في التفسير الثاني.

المناقشة

أوّلاً: قد وقع خلطٌ واضح في هذا الوجه بين الماهيّة من حيث هي وبين الماهيّة الموجودة؛ فإنّ الماهيّة من حيث هي، تتّصف بعدم الإباء عن الوجود

(١) المراد من (الماهيّة) هنا مصاديقها، من قبيل: الإنسان والسماء والأرض ونحوها.

والعدم، لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، وهذه الماهيّة ـ كما تقدّم ـ اعتبارٌ عقليّ منتزع من مناشئ نفس أمريّة، وهي خارجة عن محلّ البحث؛ إذ لا شكّ في اعتباريّتها عند جميع الحكماء، وأمّا الماهيّة الموجودة فلا تتّصف بالتساوي إلى الوجود والعدم، لأنّها موجودة بحسب الفرض، وهذه هي التي يبحث في أصالتها وتقع طرفاً في البحث لأصالة الوجود، فحيثيّتها في نفس الأمر حيثيّة الإباء عن العدم كالوجود، وحينئذ لا استحالة في انتزاع الحيثيّتين النفس أمريّتين للوجود والماهيّة من حيثيّةٍ واحدةٍ في الوجود العيني.

ثانياً: قد وقع خلطٌ أيضاً في معنى الإمكان والتساوي في هذا الوجه، ولكي يتّضح ذلك ينبغي بيان مقدّمة نستوضح من خلالها معنى الوجوب والإمكان:

مقدّمة: في تحقيق معنى الوجوب والإمكان[1]

سيأتي تفصيل الكلام حول حقيقة الوجوب والإمكان في المنهج الثاني من هذه المرحلة[2]، ولكن نحاول أن نذكر هنا ما ينسجم مع محلّ البحث:

١. **الوجوب**: ذكر الفلاسفة والحكماء أنّ معنى الوجوب هو الضرورة، والواجب هو الضروري الذي يستحيل عدمه[3]، فـ«الواجب الوجود هو الضروري

---

(١) يبتني هذا التحقيق على الرؤية المشائيّة في معنى الوجوب والإمكان، فالإمكان هو: لا ضرورة الوجود، والوجوب هو: ضرورة الوجود، ولا نريد البحث في حقيقتهما بالمعنى الصدرائي، وهو الغنى والفقر.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٣ .

(٣) من الواضح ـ كما سيأتي ـ أنّ الوجوب والضرورة والإمكان والامتناع من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساماً أوّليّاً، وهي بيّنة بديهيّة معروفة بنفسها ويعرّف بها غيرها، وما ورد في تعريفها إنّما هي تعريفاتٌ لفظيّة تنبيهيّة، وذلك لأنّ المفهوم إنّما يحتاج إلى التعريف إذا كان مجهولاً للنفس، وأمّا إذا كان معلوماً فإنّه يكون غنيّاً عنه. نعم، قد يحتاج إلى

الوجود»[1] وهو «الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال»[2] وهو أيضاً «ما فَرْضُ عدمه محال»[3].

ومرادهم من هذه التعريفات اللفظيّة التوضيحيّة لمعنى الوجوب، أن يبيّنوا بأنّ مفهوم الوجوب من المفاهيم الفلسفيّة التي يقع الاتّصاف بها بحسب الواقع الخارجي[4]، بمعنى أنّنا عندما نقول: «هذا الموجود واجب الوجود» فإنّ معناه: أنّ ذلك الموجود مصداق لمفهوم الواجب ومندرج تحته، أي: إنّ الموضوع في القضيّة المذكورة من مصاديق المحمول ومتّصف به في الواقع العيني، واتّصافه بالوجوب خارجاً يجعله ضروريّ الوجود ويمتنع فرض عدمه بالذات، فضرورة وجود الواجب تعني امتناع عروض العدم عليه بأيّ وجه من الوجوه.

ولا نريد بقولنا: «هذا الموجود واجب الوجود» أنّ مفهوم الوجوب مأخوذ

التعريف اللفظي الذي يُبدّل فيه اللفظ المسؤول عنه بلفظٍ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، ومن أراد أن يعرّف تلك المفاهيم تعريفاً حقيقيّاً لم يأتِ إلّا بتعريفات دوريّة.

ولكن هذا لا يؤثّر في المقام؛ لأنّنا نريد أن نعرف حقيقة ما يريده الحكماء من تلك المفاهيم بحسب الاصطلاح، وهذا ما قد نتوصّل إليه ولو بالتعاريف اللفظيّة.

(١) **النجاة**، ابن سينا، مصدر سابق: ص٥٤٦.

(٢) المصدر السابق: ص٥٤٦.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤٣.

(٤) اتّفقت كلمة الحكماء على أنّ اتّصاف الأشياء بالمفاهيم الفلسفيّة إنّما يكون بحسب الواقع الخارجي، ولكن وقع الخلاف في أنّ الحمل والعروض هل هو بحسب الخارج أيضاً أم أنّه في الذهن؟ وقد ذهب المشهور من الحكماء إلى كون العروض في الذهن، وناقش بعض المحقّقين في ذلك مدّعياً استحالة اختلاف موطن الاتّصاف عن موطن العروض؛ لعدم معقوليّة كون أحد الطرفين في الخارج والآخر في الذهن، وهذا ما سوف يأتي تفصيل البحث فيه لاحقاً.

في مفهوم الشيء الموجود؛ لأنّ أخذ مفهومٍ في مفهومٍ آخر، لا يجعل الشيء واجباً في الوجود الخارجي، فإنّ مفهوم الوجوب ليس واجباً في الذهن، بل هو صفة من صفات النفس وكمال من كمالاتها، وكمال النفس الممكنة ممكنٌ أيضاً، وإذا كان مفهوم الوجوب من ممكنات عالم النفس فأخذه في مفهوم الموجود لا يجعل ذلك الموجود واجباً في الواقع العينيّ.

إذن فالوجوب والواجب من صفات مصداق الموجود الخارجي، لا من صفات المفهوم في الذهن، ومعنى الوجوب هو ضرورة الوجود التي لا تقبل طروّ العدم عليها مطلقاً.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ الرئيس في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث قال: «كلّ موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم»[١].

وقال المحقّق الطوسي في تعليقته على هذه العبارة: «يُريد: قسمة الوجود إلى الواجب الوجود لذاته، والممكن الوجود لذاته»[٢].

وقال صدر المتألّهين في (الأسفار): «إنّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود، وجرّد النظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديّة بالمعنى الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أم لا يكون كذلك»[٣].

وقال العلّامة الطباطبائي في تعليقته على هذه العبارة: «إنّ المراد بالموجود في

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٧.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٥ ـ ٨٦.

المقسم لابدّ أن يكون هو الأعمّ من الوجود الموجود بنفس ذاته والماهيّة الموجودة بالوجود» ثمّ قال: «إنّ كلّ ما يصفه العقل بأنّه موجود بنحوٍ ما، إمّا أن يكون متعلّق الوجود بغيره أو لا، الأوّل الممكن، والثاني الواجب»(١).

وقال الطباطبائي أيضاً في (نهاية الحكمة): «والمقصود بالذات فيها [أي في المرحلة الرابعة] بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن»(٢).

وقال في بداية الحكمة: «الموادّ الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع، والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعيّ»(٣).

إنّ كلامهم هذا صريح في كون الموضوع والمقسم للوجوب والإمكان هو الوجود والموجود، بمعنى: أنّ الوجود بلحاظ الواقع الخارجيّ مصداق من مصاديق ما يُحمل عليه من الأقسام، وهذه هي حقيقة المفاهيم الفلسفيّة عموماً.

ولكن قد يظهر من بعض كلمات الطباطبائي الأخرى: أنّ الوجوب وكذا الإمكان، من خواصّ المفهوم إذا نُسب إليه الوجود، حيث قال في (بداية الحكمة): «كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإمّا أن يجب له فهو واجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن»(٤).

وقال في (نهاية الحكمة): «كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب، أو يكون ضروريّ الانتفاء عنه وهو الامتناع، أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٥ ـ ٨٦.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤١.

(٣) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٥٣.

(٤) المصدر السابق: ص٥٥.

الإمكان»[1].

فهو قد جعل المفهوم في كلامه هذا هو المقسم والموضوع للموادّ الثلاث؛ ولذا جعل الامتناع الذي هو لا موجوديّة له في الخارج قسيماً للوجوب والإمكان، ومعنى كلامه: أنّ المفهوم إذا كان مصداقه ضروريّاً وواجب الوجود في الخارج فإنّه يتّصف حينئذ بالوجوب، ولو امتنع وجود مصداقه في الخارج فإنّه يتّصف بالامتناع، وأمّا لو لم يجب وجود مصداقه ولا عدمه فيكون ممكناً.

ونتيجة هذا البيان: أنّ الموادّ الثلاث تكون من المعقولات الثانية المنطقيّة، لأنّ اتّصاف المفهوم بها وعروضها عليه كلاهما في الذهن، وحينئذ يكون التعرّض للموادّ الثلاث مناسباً للأبحاث المنطقيّة دون الفلسفيّة، وهذا يتنافى مع ما تقدّم عنه في مطلع البحث في مرحلة الموادّ الثلاث، حيث جعل الوجوب والإمكان من خواصّ الوجود والموجود، وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه فهو من البحوث الاستطراديّة في الفلسفة، وهذا هو الصحيح في بيان حقيقة الوجوب والإمكان.

فالموجود في الخارج إن كان ثبوت الوجود ضروريّاً له لذاته بنحو لا يوصف بالعدم مطلقاً، فهو الموجود الواجب الوجود، والموجود في الخارج أيضاً إن كان الوجود ليس ضروريّاً له لذاته، بل هو قابل لأن يتّصف بالعدم في الماضي أو المستقبل فهو الممكن، وحينئذ يكون البحث في الوجوب والإمكان بحثاً فلسفيّاً، لأنّه بحثٌ عن الوجود المطلق وأحواله.

وما ذكره الطباطبائي من إرجاع التقسيم إلى عالم المفاهيم وجعل موضوع الوجوب والإمكان هو المفهوم، إنّما هو انسياق مع ما ذكره القوم لسهولة التعليم؛ ولذا قال صدر المتألّهين: «ثمّ اعلم أنّ القوم أوّل ما اشتغلوا بالتقسيم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤٢.

للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلى حال الماهيّات الكليّة بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كليّاً إلّا وله الاتّصاف بأحد منها، فحكموا أوّلاً بأنّ كلّ مفهوم بحسب ذاته إمّا أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما، فحصل الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته، والممكن لذاته، والممتنع لذاته... فوضعوا أوّلاً معنى الواجب على ذلك الوجه. فإذا شرعوا في شرح خواصّه، انكشف معنىً آخر لواجب الوجود، كما سنذكر على وجه التصدير، وهذه عادتهم في بعض المواضع؛ لسهولة التعليم»[١].

ومراده من المعنى الآخر لواجب الوجود: هو ما نقلناه عنه سابقاً في قوله: «إنّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل»، وهذا معناه أنّ صدر المتألّهين يرى أنّ الصحيح في معنى الواجب وكذا الممكن كونه صفة بالذات لمصداق الوجود الخارجي، وأمّا إرجاع معنى الوجوب والإمكان في التقسيم إلى عالم المفاهيم إنّما هو لسهولة التعليم.

ولكنّ الطباطبائي أورد في تعليقته على الأسفار إشكالاً على جعل صدر المتألّهين الوجود والموجود مقسماً للوجوب والإمكان، فإنّه بعد قول صدر المتألّهين: «إنّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل» قال: «إنّ هذا التقسيم يُفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات وغيره من الممكنات وجوداً أو ماهيّةً، فلا يبقى محلّ لتقسيم الواجب ثانياً إلى الواجب بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير»[٢].

ولكنّنا نرى ـ بعد الذي أوضحناه ـ أنّ هذا الإشكال ليس وارداً، لأنّ الواجب بالغير هو الممكن بالذات ولا اختلاف بينهما إلّا في الحيثيّة بحسب

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٤ ـ ٨٥.

(٢) المصدر السابق: ص٨٥.

الواقع ونفس الأمر، والواجب بالقياس إلى الغير إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً في ذاته، وهذا يعني أنّ الموجود في الخارج لا يخرج عن كونه واجباً بالذات أو ممكناً بالذات، فلم يرد نقض على التقسيم المذكور.

والحاصل: أنّ معنى وجوب الوجود هو اتّصاف الوجود لذاته بالوجود بالضرورة، بنحو يمتنع عليه الاتّصاف بالعدم مطلقاً، فالوجوب صفة الوجود في الخارج لا المفهوم في الذهن.

٢. الإمكان: اتّضح ممّا تقدّم أنّ الموضوع والمقسم للوجوب والإمكان هو الوجود والموجود، بمعنى: أنّ الموجود مصداق من مصاديق ما يحمل عليه من الأقسام، فيكون الإمكان الذي هو عدم إباء عن الوجود والعدم من أوصاف المصاديق الخارجيّة، وهذا ينسجم تماماً مع ما سيأتي من كون الإمكان من المفاهيم الثانية الفلسفيّة، فإنّ معناه: أنّ الأشياء والموضوعات التي يُحمل عليها الإمكان في الذهن تتّصف به مصداقاً في الواقع الخارجي.

ونتيجة هذا البيان: أنّ كلّ مفهوم من المفاهيم إذا كان ـ بحسب ما له من المصداق في الخارج ـ لا يأبى الوجود ولا العدم فهو الممكن، بمعنى: أنّ مصداق ذلك المفهوم يمكن أن يكون مصداقاً للموجوديّة إذا أُفيض عليه الوجود من قبل الجاعل، ويمكن أن لا يكون مصداقاً للموجوديّة؛ لعدم إفاضة الوجود عليه من قبل الجاعل، فينتزع العقل منه أنّه معدوم، ويكون من المصاديق المندرجة تحت مفهوم العدم. فحقيقة الإمكان: هي عدم إباء المصداق بلحاظ الخارج عن الموجوديّة والمعدوميّة، وليس الإمكان هو عدم إباء مفهوم من المفاهيم من حيث ذاته عن مفهوم الوجود ومفهوم العدم.

بعبارة أخرى: عندما نشير إلى أيّ موجود من موجودات عالم الإمكان، فإنّه قد كان من الممكن أن لا يكون موجوداً سابقاً، وإن كان هو متحقّقاً في الحال

بالفعل، فكما أنّه لا يأبى الوجود لتحقّقه بالفعل، كذلك هو لا يأبى أن يستمرّ على عدمه السابق على وجوده، فيما لو لم يُفِض الجاعل عليه الوجود، وهذا هو معنى إمكانه، فعندما نقول مثلاً: (مصداق مفهوم الإنسان ممكن) فإنّ معناه أنّ مصداق مفهوم الإنسان لا يأبى إفاضة الوجود ولا عدم إفاضته عليه، فهو ينسجم مع الموجوديّة كما ينسجم مع المعدوميّة أيضاً.

والحاصل: أنّ المفهوم سواء كان هو الوجود أم الماهيّة، يُحمل عليه الإمكان ويتّصف به بلحاظ مصاديقه التي لا تأبى في ذاتها الموجوديّة ولا المعدوميّة، وهذا هو معنى تساوي النسبة في الإمكان الذي يكون موضوعه الموجود بما له من المصاديق في الواقع الخارجي.

ومن هنا يتّضح أنّ موضوع الإمكان هو الموجود من حيث هو موجود، سواء كان مجعولاً بالذات وهو الوجود، أم كان مجعولاً بالتبع وهو نحو الوجود وماهيّته، وهذا ما يتناسب مع طبيعة الأبحاث الفلسفيّة؛ لأنّ موضوع الفلسفة ـ كما تقدّم ـ هو الموجود من حيث هو موجود، وبخلاف ذلك جعل الماهيّة عقلاً ومن حيث ذاتها هي الموضوع للإمكان، فإنّه يعني أنّ العروض والاتّصاف كلاهما في عالم الذهن، وهو يتناسب مع الأبحاث المنطقيّة، لا الفلسفيّة.

وقد أكّد ما ذكرناه حكماء المشّاء، حيث جعلوا الوجود والموجود موضوعاً ومقسماً للوجوب والإمكان، ولم يجعلوا موضوعهما ومقسمهما المفهوم أو الماهيّة من حيث ذاتها.

قال الشيخ الرئيس في الإلهيّات من (الشفاء): «إنّ لكلّ واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواصّ، فنقول: إنّ الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر: أنّه لا يمتنع أيضاً وجوده، وإلّا لم يدخل في الوجود، وهذا

الشيء هو في حيّز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده»[١].

وهذه العبارة واضحة وصريحة في كون موضوع الإمكان والوجوب هي الأمور والمصاديق التي تدخل في الوجود؛ فالوجود الذي لا يجب وجوده ولا يمتنع بذاته، يكون في حيّز الإمكان.

وقال الشيخ أيضاً في ما تقدّم من عبارته في (الإشارات والتنبيهات):

«كلّ موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون... فكلّ موجود إمّا واجب الوجود، أو ممكن الوجود بحسب ذاته»[٢].

ثمّ إنّه بعد أن تبيّن أنّ موضوع الإمكان هو الموجود من حيث هو موجود، الذي هو موضوع الفلسفة، يتّضح: أنّه وصفٌ للوجود أوّلاً وبالذات، لأنّه هو الأصيل بمقتضى ما تقدّم من الأدلّة، ومعنى اتّصافه بالإمكان ـ كما أوضحناه ـ أنّ مصاديقه لا تأبى الوجود ولا العدم، فيمكن أن تكون مندرجة تحت مفهوم (الموجوديّة) كما يمكن أن تكون مندرجة أيضاً تحت مفهوم (المعدوميّة)، وأمّا الماهيّات فهي تتّصف بالإمكان بلحاظ مصاديقها ثانياً وبالتبع، لأنّها تابعة في الموجوديّة لجعل أصل الوجود في الخارج من قبل الجاعل، فالإمكان بمعنى عدم الإباء عن الموجوديّة، والمعدوميّة لازمٌ أعمّ بالنسبة إلى الماهيّة، ثابتٌ لها ولغيرها.

إذن فالإمكان بمعناه المشّائي وهو عدم الإباء عن الوجود والعدم، من أوصاف الوجود أيضاً ولا يختصّ بالماهيّات، وهو يختلف عن الإمكان الفقري الذي ذكره صدر المتألّهين، فإنّ الإمكان المشّائي يتّصف به الوجود المسبوق بالعدم في ذاته مع قطع النظر عن الجاعل والمفيض، فالوجود في ذاته إذا كان

---

(١) **الشفاء، الإلهيّات**، مصدر سابق: ص٣٧.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦ ـ ٢٧.

مسبوقاً بالعدم يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً باستمرار عدمه السابق، وهذا لا علاقة له بكون ذلك الوجود المسبوق بالعدم مجعولاً من قبل الجاعل الغنيّ.

وأمّا الإمكان الفقري لصدر المتألّهين، فإنّ النظر فيه متوجّه إلى كون الوجود المسبوق بالعدم فقير في ذاته، بمعنى: أنّه إذا وُجد فإنّ وجوده مُفاض عليه من غيره، وليس له من ذاته إلّا الفقر والاحتياج إلى الغنيّ المطلق، فنحن نعتقد أنّ كلا هذين الإمكانين وصفان للوجود أوّلاً وبالذات، وهما وصفان أيضاً للماهيّة المجعولة ثانياً وبالتبع.

ولكن أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لهم رؤية مختلفة في معنى الإمكان المشّائي، فإنّهم ذكروا أنّ الإمكان هو تساوي النسبة إلى مفهوم الوجود ومفهوم العدم، ومن هذا المنطلق حكموا بكون الإمكان من اللوازم الذاتيّة للماهيّة من حيث هي؛ وذلك لأنّ الماهيّة من حيث ذاتها هي التي تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، وأمّا الوجود الخارجيّ فلا يعقل أن يتّصف بالإمكان بمعنى التساوي؛ إذ يستحيل أن يكون الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؛ لاستحالة تساوي نسبة الشيء إلى ذاته وإلى نقيضه، وعندما يوصف الوجود بهذا النحو من الإمكان في بعض الأحيان، فإنّه وصفٌ بالعرض والمجاز؛ لمكان الاتّحاد بين الوجود والماهيّة خارجاً، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر.

ومن هنا ذكروا بأنّ الإمكان مضافاً إلى كونه من الاعتبارات العقليّة، فإنّه أيضاً وصفٌ من أوصاف المفهوم في الذهن، وليس هو وصفاً للوجود الخارجي، وذلك لأنّ الماهيّة في ذاتها ـ التي هي موضوع الإمكان عندهم ـ لا موجودة ولا معدومة، وهي بهذا اللحاظ اعتبارٌ عقليّ عند الجميع، فكما أنّ الإمكان اعتبارٌ عقليّ عروضه في الذهن، كذلك اتّصاف الماهيّة به إنّما يكون في عالم الذهن[1] لا

---

(١) مرادنا من عالم الذهن في هذا المبحث ما يشمل عالم نفس الأمر في قِبال الوجود الخارجي.

في الوجود الخارجي، ويكون الإمكان في هذا الضوء من المعقولات الثانية المنطقيّة، التي عروضها واتّصافها في الذهن، وحيث إنّهم لا يلتزمون بذلك، اضطرّوا إلى إيجاد اصطلاحٍ آخر في معنى الإمكان، وهو الإمكان الفقري الذي يرجع إلى الوجود، ويكون حينئذٍ من المفاهيم الثانية الفلسفيّة؛ لاتّصاف الوجود به في الخارج.

قال الطباطبائي في (نهاية الحكمة): «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة... وأمّا إطلاق الممكن على وجودٍ غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكاني فاصطلاحٌ آخر في الإمكان والوجوب، يُستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتيّ والغنى الذاتي، وليس يُراد به سلب الضرورتين، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود»[1].

ثمّ قال: «إنّ الإمكان لازم الماهيّة؛ إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة»[2].

وبنفس المضمون ما جاء في كتاب (بداية الحكمة) أيضاً[3].

إذن فالإمكان عند أتباع مدرسة الحكمة المتعالية «يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم»، ولا معنى لأن يكون الوجود والموجود موضوعاً للإمكان إلّا بالعرض والمجاز، فبعد أن كان معنى الإمكان عندهم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٦٤ ـ ٦٥.

عبارة عن تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فلابدّ أن يكون من الأوصاف المختصّة بالماهيّة من حيث هي؛ ولذا يسمّونه بالإمكان الماهويّ، واستحدثوا في قباله معنىً آخر للإمكان يتّصف به الوجود خارجاً، وهو الإمكان الفقري.

ومرجع هذا الكلام ـ كما ذكرنا ـ إلى البناء على كون الإمكان من أوصاف عالم الذهن، بمعنى: أنّ الماهيّة في ذاتها كماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ لم يؤخذ فيها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، فهي متساوية النسبة إلى كلا المفهومين، وليس معنى الإمكان إلّا ذلك النحو من التساوي في النسبة.

ولكنّنا نعتقد ـ في ضوء ما تقدّم ـ أنّ هذا التفسير لمعنى الإمكان يبتني على رؤيةٍ خاطئة ومغالطةٍ ناشئة من الخلط بين حُكمي المفهوم والمصداق.

بيان ذلك: أنّنا نقبل أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي وذاتيّاتها، ولم يؤخذ فيها ولا في قوام ذاتها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، بل هي متساوية النسبة إليهما؛ ولذا لا يُقال في تعريف ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ: (الإنسان حيوان ناطق موجود) ولا (حيوان ناطق معدوم).

ولكن هذا النحو من التساوي في النسبة إلى مفهومي الوجود والعدم، ليس هو المعنى المصطلح للإمكان عند أتباع المدرسة المشّائيّة، وهناك شواهد كثيرة تؤكّد هذه الحقيقة، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١. إنّهم قد جعلوا الوجود والموجود موضوعاً ومقسماً للوجوب والإمكان، ولم يجعلوا موضوعهما ومقسمهما المفهوم أو الماهيّة من حيث هي، وقد تقدّم ذكر مجموعة من كلمات الشيخ الرئيس في هذا المجال.

٢. إنّ إرجاع معنى الإمكان إلى تساوي نسبة الماهيّة في ذاتها إلى مفهومي الوجود والعدم، يستلزم القول بأنّ الإمكان من المعقولات الثانية المنطقيّة، التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن، وهذا يتنافى مع اتّفاق الحكماء والبرهان القائم على كون الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة، مضافاً إلى عدم تناسب

ذلك مع طبيعة الأبحاث الفلسفيّة.

٣. إنّ تساوي النسبة إلى مفهومي الوجود والعدم ليس من خصائص الماهيّة من حيث ذاتها، وإنّما التساوي من خصائص كلّ مفهوم من حيث هو مفهوم، فكلّ مفهوم ـ عدا مفهومي الوجود والعدم ـ لم يؤخذ فيه من حيث هو لا مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، وذلك من قبيل مفهوم البسيط من حيث هو بسيط، والواحد من حيث هو واحد، والأصيل من حيث هو أصيل، والعلم من حيث هو علم، ونحو ذلك من المفاهيم التي تصدق على الواجب وعلى الممكن معاً، فإنّ هذه المفاهيم وغيرها يباين بعضها الآخر، وكلّ واحد منها هو وليس غيره، لم يؤخذ فيه مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم ولا أيّ مفهوم من المفاهيم الأخرى المباينة له في المفهوميّة، فكلّ مفهوم متساوي النسبة إلى مفهوم الوجود ومفهوم العدم وسائر المفاهيم الأخرى[1].

وهذا التساوي لا يجعل المفهوم متّصفاً بالإمكان بمعناه الاصطلاحي، ولا يكون الإمكان من لوازمه الذاتيّة؛ ولذا فإنّ مفهوم البساطة والوحدة والأصالة ونحوها من المفاهيم، لا تتّصف بالإمكان اصطلاحاً، بشهادة صدقها على

(١) نعم، إنّ مفهوم الوجود يُحمل عليه مفهوم الوجود بالحمل الأوّلي، فيُقال: (مفهوم الوجود وجود) لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، كما أنّ مفهوم الوجود يأبى أن يُحمل عليه مفهوم العدم، فلا يُقال: (الوجود عدم)؛ وذلك للتباين بين المفاهيم، ولاستحالة حمل الشيء على نقيضه.

كذلك الحال في جانب مفهوم العدم، فإنّه يُحمل عليه مفهوم العدم بالحمل الأوّلي، ولا يجوز أن يُحمل عليه مفهوم الوجود؛ للسبب ذاته، وأمّا سائر المفاهيم فلم يؤخذ فيها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، ولكن هذا كلّه بحسب عالم المفهوم لا المصداق، ولا علاقة له بحيثيّة الماهيّة وحيثيّة الوجود بلحاظ الواقع الخارجي، والذي هو محلّ بحثنا في هذا التنبيه.

واجب الوجود، فليس كلّ ما لم يؤخذ في مفهومه مفهوم الوجود ومفهوم العدم يكون ممكناً بحسب الاصطلاح في معنى الإمكان.

ولعلّ هذه الحقيقة التي أشرنا إليها في عالم المفاهيم، هي التي أدّت إلى وقوع الخلط والاشتباه في كلمات الأعلام، فإنّهم عندما وجدوا أنّ الماهيّة في ذاتها عقلاً متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، تصوّروا أنّ ذلك من خصائص الماهيّة بحسب المصداق، أي: إنّ الماهيّة مصداقاً لا تأبى عن الموجوديّة والمعدوميّة، فحكموا بكون الإمكان بمعناه الاصطلاحي من اللوازم الذاتيّة للماهيّة دون غيرها، لأنّها هي التي تتساوى نسبتها من حيث ذاتها إلى الوجود والعدم، وهذا هو منشأ المغالطة في كلماتهم، لأنّ الذي هو من خصائص الماهيّة في ذاتها عقلاً هو عدم أخذ مفهوم الوجود ومفهوم العدم في تلك المرتبة، وهذه الصفة من لوازم المفهوم بصورةٍ عامّة سواء كان ماهيّة أم غيرها من المفاهيم الأخرى، ولا علاقة لهذا الحكم المفهومي بالإمكان في اصطلاح الحكماء، وذلك لأنّ الإمكان الاصطلاحي ـ الذي هو عدم الإباء عن الموجوديّة والمعدوميّة ـ إنّما هو من خصوصيّات المصاديق، ولا ارتباط له بعالم المفاهيم، فوقع الخلط بين حُكمي المفهوم والمصداق.

والسبب في ذلك هو الاشتراك اللفظي في المبدأ القائل: (الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم)، فإنّ التساوي على مستوى المصداق يُسمّى بالإمكان اصطلاحاً، فالإمكان هو تساوي نسبة المصداق إلى الموجوديّة والمعدوميّة من جهة الاندراج تحت هذين المفهومين، وأمّا تساوي الماهيّة من حيث هي إلى الوجود والعدم، فإنّه على مستوى المفهوم، أي: إنّ الماهيّة ذاتاً وعقلاً لم يؤخذ فيها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم من جهة الحمل والعروض.

والتساوي بمعناه الأوّل من خصائص المصداق، وهو المسمّى بالإمكان في قبال الوجوب، وأمّا المعنى الثاني للتساوي فهو من خصائص المفهوم، ولا يستلزم

ثبوت الإمكان اصطلاحاً، لأنّ خصائص المفهوم تختلف تماماً عن خصائص المصداق، وإطلاق أحدهما على الآخر في المقام نحو من أنحاء الخلط بين أحكام المفهوم والمصداق.

هذا تمام الكلام في المقدّمة التي استوضحنا من خلالها الصحيح في معنى الوجوب والإمكان، وقد تحصّل من هذه المقدّمة مجموعة من الأمور المهمّة، وهي:

١. إنّ موضوع الوجوب والإمكان هو الموجود من حيث هو موجود، بمعنى: أنّ الموضوع هو المصداق المندرج تحت مفهومه، سواء كان ذلك المفهوم هو الوجود أم الماهيّة، وهذا يتناسب مع كون مفهومي الإمكان والوجوب من المفاهيم الثانية الفلسفيّة التي يقع الاتّصاف بها في الواقع الخارجي، كما يتناسب أيضاً مع طبيعة الأبحاث الفلسفيّة.

٢. إنّ معنى الوجوب هو ضرورة الوجود التي لا تقبل طروّ العدم عليها مطلقاً، فالوجوب صفة الوجود في الخارج، لا المفهوم في الذهن.

٣. إنّ معنى الإمكان هو عدم إباء المصداق بلحاظ الخارج عن الموجوديّة والمعدوميّة، سواء كان ذلك المصداق مندرجاً تحت مفهوم الوجود أم مفهوم الماهيّة.

بعد اتّضاح هذه المقدّمة، نقول:

إنّ ما ذكروه من الاختلاف بين حيثيّتي الوجود والماهيّة، وأنّ الماهيّة هي حيثيّة الإمكان والتساوي وعدم الإباء عن الوجود والعدم، وحيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم، فيستحيل انتزاع ما حيثيّته عدم الإباء وهي الماهيّة ممّا حيثيّته إباء العدم وهو الوجود، هذا الكلام لا يخرج عن واحد من الاحتمالات التالية:

١. أن يكون مرادهم من التغاير الحيثويّ هو التغاير بحسب المفهوم، بمعنى أنّ المفهوم من الماهيّة غير ما هو المفهوم من الوجود، وهذا مقبول عند الجميع،

وهو ما يسمّى عندهم بزيادة الوجود على الماهيّة تصوّراً.

ولكن كما أنّ حيثيّة مفهوم الماهيّة بهذا اللحاظ هي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، كذلك سائر المفاهيم الأخرى، فإنّ كلّ مفهوم من حيث هو ليس إلّا هو، لم يؤخذ فيه مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، ولا أيّ مفهوم آخر، وهذه الحيثيّة من خصائص المفهوم في الذهن، لأنّ المعاني والمفاهيم متباينة فيه، وليس ذلك من خصائص مفهوم الماهيّة من حيث هي.

وهذا النحو من الإمكان والتساوي المفهومي بالنسبة إلى سائر المفاهيم، ليس هو المعنى الاصطلاحي للإمكان كما تقدّم، وهو خارج عن محلّ بحثنا، لأنّ البحث في مسألة أصالة الوجود بلحاظ التحقّق المصداقي في الخارج، فكلّ مفهوم بلحاظ مصاديقه إن كان متحقّقاً بالذات في الأعيان فهو الأصيل، وإلّا فهو اعتباريّ، ومن هنا ذكرنا بأنّ البحث في هذه المسألة يتناول البحث في الماهيّة الموجودة، لا الماهيّة من حيث هي.

٢. أن يكون مرادهم التغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة بلحاظ نفس الأمر. وهذا الكلام مقبول أيضاً، وقد تقدّم إثباته في البحوث الماضية، ولكن هذا الفرض خارج أيضاً عن محلّ البحث، لأنّ بحثنا في التحقّق المصداقي بحسب الأعيان، لا بحسب عالم نفس الأمر.

٣. أن يكون مرادهم من التغاير هو أنّ الماهيّات بلحاظ مصاديقها ممكنة ومتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهو ليس حكماً خاصّاً بالماهيّات، بل كلّ مفهوم سواء كان هو الوجود أم الماهيّة، يحمل عليه الإمكان ويتّصف به بلحاظ مصاديقه التي لا تأبى في ذاتها عن الوجود والعدم، بمعنى: أنّ مصداق ذلك المفهوم يمكن أن يكون مصداقاً للموجوديّة إذا أُفيض عليه الوجود من قبل الجاعل، ويمكن أن لا يكون مصداقاً للموجوديّة؛ لعدم إفاضة الوجود عليه من الجاعل.

وأمّا بلحاظ التحقّق العيني في الخارج، فكما أنّ الوجود بعد تحقّقه في الأعيان يأبى العدم بهذا اللحاظ، فكذلك الماهيّة التي تمثّل نحو الوجود وخصوصيّته، فإنّها أيضاً بهذا اللحاظ تأبى العدم. فبعد التحقّق كما أنّ الوجود يأبى مصداقه العدم، كذلك الماهيّة التي هي نحو الوجود، فلا اختلاف بين الحيثيّتين من هذه الناحية.

بعبارة موجزة: التغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة في الذهن وفي نفس الأمر صحيح، لكنّه خارج عن محلّ البحث. وأمّا في الأعيان، فكما أنّ مصداق الماهيّة في ذاته لا يأبى الوجود ولا العدم، كذلك مصداق مفهوم الوجود، وكما أنّ مصداق الوجود بعد تحقّقه يأبى العدم، كذلك مصداق الماهيّة بعد تحقّقه، فإنّه نحو الوجود وخصوصيّته، وهو عين الوجود في الخارج، فهو أيضاً يأبى العدم، ولا اختلاف بين الحيثيّتين من هذه الناحية.

التنبيه الرابع

أدلّة أصالة الوجود

نستعرض في هذا التنبيه أهمّ الأدلّة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، مع تقييم كلّ واحد من تلك الأدلّة، ومعرفة الدائرة التي يثبتها من الأصالة، وأنّه يثبت أصالة الوجود بنحو كان التامّة في قبال المنكرين لهذه الحقيقة، أو أنّه يثبت أيضاً الأصالة بنحو كان الناقصة، أي مع تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظريّة أصالة الوجود، وسيتّضح: أنّ القراءة الأولى هي التي تنسجم مع أهمّ الأدلّة في هذا المجال.

وقبل الشروع في ذكر الأدلّة، ينبغي التنبيه على نقطة مهمّة أشرنا إليها في البحوث السابقة، وهي: أنّ كثيراً من الحكماء قد صرّحوا بأنّ مسألة أصالة الوجود من البديهيّات الأوّليّة المستغنية عن البرهان، والتي يكون تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما كافياً للتصديق بالحكم، وذلك بالبيان التالي:

إنّ كلّ مفهوم من المفاهيم ـ غير مفهومي الوجود والعدم ـ سواء كان ماهيّة بالمعنى الأخصّ أو الخاصّ، لا يأبى حمل الوجود أو العدم عليه بلحاظ الواقع العيني، ولا يلزم من ذلك أيّ نحو من أنحاء التناقض أو التنافي، فمفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ لا بشرط من حيث الوجود والعدم، إذا تحقّقت علّته التامّة يُحمل عليه مفهوم الوجود، وإذا فقدت يُحمل عليه مفهوم العدم؛ فالماهيّة في ذاتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي يحمل عليها التحقّق والوجود فإنّها تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة مضافاً إلى الحيثيّة التعليليّة؛ فالماهيّة بقيد الوجود موجودة.

وأمّا مفهوم الوجود فيستحيل أن يُحمل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي،

ولا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلّا الموجوديّة، فإذا تحقّق في الخارج يكون تحقّقه بذاته من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، وإلّا للزم التناقض المستحيل.

فتحليل حقيقة الوجود والماهيّة يستلزم الحكم بأصالة الوجود، بمعنى: أنّه موجود بذاته بلا حيثيّة تقييديّة، والحكم باعتباريّة الماهيّة، بمعنى: أنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقييديّة لحمل الموجوديّة عليها، وهذا حكمٌ بديهيّ لا يحتاج التصديق به إلّا إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها.

وذكرنا سابقاً: أنّ هذا التقريب لبداهة الحكم بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل للأصالة، وقلنا إنّ عبارة بهمنيار في التحصيل تشير إلى هذا التقريب، حيث يقول: «فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»[1].

وهنا قد يُطرح التساؤل التالي: إذا كانت مسألة أصالة الوجود من المسائل البديهيّة الأوّليّة، فكيف أمكن الاستدلال عليها في كلمات الحكماء؟

وتنطلق الإشكاليّة في التساؤل المذكور ممّا قد يُتصوّر بأنّ البديهيّ هو ما لا يمكن الاستدلال عليه بوجهٍ من الوجوه، فإذا كانت مسألة أصالة الوجود من المسائل البديهيّة، فلا يمكن حينئذ الاستدلال عليها.

وفي هذا الضوء قد يُقال: إنّ استدلال الحكماء على مسألة أصالة الوجود، يكشف عن كون المسألة من المسائل النظريّة غير البديهيّة، إذ لو كانت بديهيّة لما أمكن الاستدلال عليها.

وفي مقام الإجابة عن ذلك نقول: إنّ القضايا البديهيّة المستغنية عن الاستدلال تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: البديهيّات التي لا تحتاج إلى الاستدلال، ولا يمكن أيضاً

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٦ .

الاستدلال عليها، وهي القضايا البديهيّة التي يتوقّف كلّ استدلال على وجودها في الرتبة السابقة، ولولاها لما تحقّق لدينا فكر ولا نظر ولا استدلال، من قبيل القضيّة المعروفة: (أنا أُفكّر) وكذا قضيّة: (اجتماع النقيضين مُحال) وقضيّة: (الواقعيّة موجودة)، فإنّها وأمثالها من القضايا البديهيّة لا يمكن الاستدلال عليها، لأنّ أيّ استدلال يتوقّف على وجودها مسبقاً، ويلزم من الاستدلال عليها المصادرة على المطلوب؛ إذ لو لم نُذعن أوّلاً بوجود الواقعيّة والقدرة على التفكير واستحالة اجتماع النقيضين، لما صحَّ لدينا استدلال على أيّ قضيّة من القضايا، لأنّ صحّة كلّ استدلال تتوقّف على القدرة على التفكير ووجود الواقعيّة واستحالة اجتماع ذلك الاستدلال مع نقيضه.

قال صدر المتألّهين: «وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً، وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوّليّاً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّليّة التي إنكاره مبنى كلّ سفسطة، هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج»[1]، فهو يُقسِّم البديهيّات إلى قسمين، أحدهما ما لا يتسنّى لأحد إنكاره، لأنّ إنكاره يؤدّي إلى القول بالسفسطة، وبطلان كلّ استدلال وردّ جميع الاستدلالات بمقدّماتها ونتائجها.

القسم الثاني: البديهيّات التي لا تحتاج إلى الاستدلال، ولكن يمكن في الوقت ذاته الاستدلال عليها، وذلك من قبيل مسألة: (إعادة المعدوم بعينه)، حيث إنّ الحكماء صرّحوا بأنّها من القضايا البديهيّة، ولكن مع ذلك استدلّوا لإثباتها بمجموعة من الأدلّة، وليس ذلك إلّا لكون بداهتها لا تمنع من صحّة الاستدلال عليها.

والذي نريد أن نقوله في المقام: إنّ بداهة مسألة أصالة الوجود من القسم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٩ ـ ٩٠.

الثاني، أي: إنّها من البديهيّات المستغنية عن الاستدلال، ولكن مع ذلك يمكن الاستدلال عليها، فلا يوجد أيّ تنافٍ بين دعوى بداهة مسألة أصالة الوجود وبين إقامة الأدلّة على ثبوتها، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بداهتها.

ومن هنا ننتقل إلى ذكر الأدلّة التي أوردها الحكماء في هذا المجال.

الدليل الأوّل: الوجود أحقّ بالموجوديّة

هذا هو الدليل الأساس الذي اعتمده صدر المتألّهين في كتابه الأسفار، وقد أوضحناه مفصّلاً في شرح عبارات الكتاب، وسوف نذكره هنا بنحو الاختصار مع بعض المطالب الإضافيّة، ثمّ نذكر تقييمنا لهذا الدليل.

يُعدّ هذا الدليل من أهمّ الأدلّة لإثبات أصالة الوجود، وقد اعتمده المتأخِّرون من الحكماء، واكتفى به الطباطبائي في نهاية الحكمة، وهو يبتني ـ كما تقدّم ـ على مقدّمتين أساسيّتين:

المقدّمة الأولى: كلّ شيء ـ سواء كان ماهيّة بالمعنى الأخصّ أو بالمعنى الخاصّ ـ لا يتّصف بالموجوديّة إلّا بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثيّة تقييديّة في حمل الموجوديّة على كلّ ما هو غير الوجود، فكلّ شيء لا ينال الواقعيّة الخارجيّة إلّا إذا صار مصداقاً للوجود، وهذا هو المراد من قولهم: «كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا حمل عليه الوجود واتّصف به»[1]، فليس المراد منه الحمل والاتّصاف في الذهن، بل مرادهم: أنّ كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا اتّصف بالوجود خارجاً، وصار مصداقاً له في الأعيان.

إذن، كلّ ما هو غير الوجود لكي يتّصف بالموجوديّة يحتاج إلى الحيثيّة التقييديّة وهي الوجود، وأمّا الوجود فلا يفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة لاتّصافه بالموجوديّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

المقدّمة الثانية: إنّنا نشاهد بالضرورة والوجدان: أنّ الماهيّات تتّصف بالموجوديّة والواقعيّة العينيّة، وقد ذكرنا سابقاً بأنّها لا تتّصف بذلك إلّا بتوسّط الوجود، فهي ببركة الوجود موجودة في الأعيان.

وحينئذ نقول: إذا لم يكن الوجود موجوداً في الخارج للزم عدم تحقّق أيّ واقعيّة من الواقعيّات في الوجود العيني، لكن ثبت بالضرورة والوجدان تحقّق تلك الواقعيّات في الأعيان، فيبطل فرض عدم موجوديّة الوجود في الخارج، وهو المطلوب.

وهذا هو مرادهم من أنّ الوجود أحقّ وأولى بالتحقّق والموجوديّة من غيره من الماهيّات، فهي أولويّة عقليّة، بمعنى أنّ الوجود هو الذي لابدّ أن يكون متحقّقاً في الأعيان أوّلاً وبالذات، وغيره من الماهيّات متحقّقة بواسطته، بحيث يكون حيثيّة تقييديّة في اتّصافها بالموجوديّة.

وهنا قد يُقال: إنّ هذا الدليل لا يثبت إلّا موجوديّة الوجود في الأعيان، ولا يثبت موجوديّة الوجود بذاته من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، فقد يكون موجوداً في الأعيان ولكن بغيره.

لكنّه يُقال: كلّ ما بالعرض، لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا للزم الدور أو التسلسل، لأنّ الشيء ـ كما تقدّم ـ إمّا وجود أو ماهيّة، والماهيّات موجودة بالوجود، فإن كان الوجود موجوداً بغيره، نسأل عن ذلك الغير، إن كان وجوداً آخر غير هذا الوجود لزم التسلسل، وإن كان ماهيّة من الماهيّات لزم الدور، وقد ثبت في محلّه بطلان الدور والتسلسل، فلم يبق إلّا فرض موجوديّة الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وقد أشار بهمنيار إلى هذا الدليل بقوله: «فالوجود الذي هو الكون في الأعيان وأنّه في الأعيان، ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كونٍ آخر في الأعيان يقترن به، فإنّ ما به يصير الشيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في

الأعيان»[١]، فإنّ عبارته هذه كما تصلح تقريباً لبداهة موجوديّة الوجود بذاته كما تقدّم، كذلك تصلح أن تكون بياناً للدليل الأوّل بالتقريب الذي ذكرناه.

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألّهين في كتابه (المشاعر)، فإنّ كلامه أيضاً كما يصلح تقريباً لدعوى بداهة أصالة الوجود، كذلك يصلح تقريباً للدليل الأوّل الذي ذكرناه، حيث قال: «إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيّات ـ به في الأعيان لا بنفسها»[٢].

وأشار إلى هذا الدليل أيضاً في الأسفار بقوله: «لمّا كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة»[٣].

وقال الطباطبائي أيضاً في تقريب هذا الدليل: «وإذا كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا حُمل عليه الوجود واتّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعيّة الأشياء، وأمّا الماهيّة فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعيّة، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنّما تتأصّل بعرض الوجود»[٤].

وقد أشكل على هذا الدليل: بأنّ كلّ ما هو غير الوجود من الماهيّات وإن كان يتحقّق في الأعيان بغيره، ولكن ليس تحقّقه بالوجود، بل بنوع من الانتساب

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٦.

(٢) **المشاعر**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٠ ـ ١١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨ ـ ٣٩.

(٤) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠.

إلى واجب الوجود، فالماهيّات موجودة في الخارج حقيقةً لأجل هذه الحيثيّة المكتسبة من الانتساب إلى الواجب، وتكون أصيلة في الممكنات بواسطة هذه النسبة، والوجود أصيل في الواجب، بمعنى أنّه عين الوجود، وذلك لأنّ الوجود «حقيقة عينيّة شخصيّة هي الواجب تعالى، وتتأصّل الماهيّات الممكنة بنوع من الانتساب إليه، فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنّه عين الوجود، وعلى الماهيّات الممكنة بمعنى أنّها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب»[1].[2]

وأجيب: **أوّلاً**: أنّه وقع الخلط في هذا الإشكال بين الحيثيّة التعليليّة وبين الحيثيّة التقييديّة، لأنّ مسألة الانتساب واكتساب الموجوديّة من قبل الخالق والجاعل والموجد مرتبط بالحيثيّة التعليليّة، وأمّا البحث في مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة فهو مرتبط ـ كما تقدّم ـ بالحيثيّة التقييديّة، حيث نبحث في موجوديّة الوجود أو الماهيّة هل هي موجوديّة بالذات في الأعيان بلا حاجة إلى حيثيّة تقييديّة أم أنّها ليست كذلك؟

ثانياً: أنّ ذلك الانتساب إلى الجاعل إن لم يستوجب حيثيّة اكتسابيّة وحقيقة عينيّة وراء ذوات الماهيّات من حيث هي، وكانت حال الماهيّات قبل الانتساب وبعده على السواء، كان تأصّلها ووجودها في الأعيان بالانتساب انقلاباً وهو مُحال.

وإن استوجب ذلك الانتساب عروض حيثيّة اكتسابيّة وحقيقة عينيّة زائدة على ذوات الماهيّات، فإن كانت هي الوجود، بحيث يكون هو الحيثيّة التقييديّة لاتّصاف الماهيّات بالموجوديّة في الأعيان، فقد ثبت المطلوب، وإلّا لزم الدور أو

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١١ ـ ١٢.

(٢) سيأتي استعراض هذه الشبهة مفصّلاً في البحوث اللاحقة من هذا الكتاب، وسوف نستعرض الأجوبة التفصيليّة عن هذه الشبهة تبعاً لما يذكره صدر المتألّهين في هذا المجال. **الحكمة المتعالية**: ج١ ص٧١ ـ ٧٤، وكذا: ج٦ ص٦٣ وما بعدها. ونحاول أن نذكر هنا هذه الشبهة والإجابة عنها بنحو الإجمال.

التسلسل، وكلاهما مُحال.

ومن خلال هذا الجواب يتبرهن ما ذكرناه سابقاً من عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة، لأنّه يستحيل جعل الماهيّة في الأعيان بلا توسّط الوجود، إذ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي تتّصف بالموجوديّة لابدّ من إضافة الوجود إليها، فالماهيّات موجودة بواسطة الوجود، وهو معنى اعتباريّتها، والوجود موجود بذاته بلا حيثيّة تقييديّة، وهو معنى أصالته.

تقييم الدليل الأوّل

أوّلاً: إنّ هذا الدليل تامّ، بل هو من أتقن البراهين وأدقّها لإثبات أصالة الوجود، وهو قريب المأخذ من البيان الذي ذكرناه لدعوى البداهة، ولكن ما يميّزه عن تقريب البداهة هو اعتماده على بطلان الدور والتسلسل، لإثبات أصالة الوجود وأنّه موجود بذاته في الأعيان، والماهيّات موجودة في الخارج بواسطته، فهي أمورٌ اعتباريّة؛ لاحتياجها إلى الحيثيّة التقييديّة.

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت أصالة الوجود بتفسيرها الأوّل، لأنّه انطلق من فكرة أنّ كلّ ما هو غير الوجود من الماهيّات لا ينال الواقعيّة العينيّة إلّا بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثيّة تقييديّة في اتّصاف الماهيّات بالموجوديّة في الخارج، فالوجود أولى بالتحقّق والموجوديّة من غيره، بمعنى أنّه المتحقّق في الأعيان أوّلاً وبالذات، وغيره من الماهيّات متحقّقة بواسطته.

وهذه الفكرة تفترض أنّ الماهيّات متحقّقة في الأعيان، ولكن تحقّقها بالغير، ومن خلال هذا النحو من التحقّق انتقلنا إلى الاستدلال على المتحقّق بالذات وهو الوجود، ولو افترضنا أنّ الماهيّات أمور عدميّة، لا تحقّق لها في الأعيان، لا بالذات ولا بالغير، وأنّ نسبة التحقّق إليها ولو بالغير من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أي نسبة بالعناية والمجاز العقلي ـ كما هو المفروض في التفسير الثاني ـ فإنّه

لا وجود للمتحقّق بالغير، كي ننتقل منه لإثبات المتحقّق بالذات؛ إذ كلّ ما هو غير الوجود في هذا الفرض، من الأمور العدميّة التي لا تحقّق لها في الأعيان ولو بالغير، وحينئذ لا يبقى مجال للانطلاق منه لإثبات المتحقّق بالذات وهو الوجود.

إذن لابدّ أن نفرض بأنّ الماهيّات التي هي غير الوجود، موجودة في الأعيان بالوجود، ثمّ نثبت من خلال ذلك أنّ الوجود متحقّق في الأعيان بنفس ذاته، بلا احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، وهذا لا يتمّ إلّا على التفسير الأوّل لأصالة الوجود، الذي يتضمّن الإيمان بكون الماهيّات موجودة في الأعيان بالوجود.

وأمّا على التفسير الثاني، الذي يُعتقد فيه بأنّ الماهيّات أمورٌ عدميّة، لا يُنسب إليها التحقّق والوجود في الأعيان إلّا بالعناية والمجاز العقلي، فلا يتمّ البرهان؛ إذ لا موجوديّة بالغير كي يُستدلّ بها على الموجوديّة بالذات.

وهكذا حال التفسير الثالث، حيث يُعتقد بأنّ الماهيّات ليست إلّا اعتباراتٍ عقليّةً وانعكاساتٍ ذهنيّةً يعتبرها العقل للحكاية عن الوجود، وليس لها تحقّق ولا منشأ انتزاع في الأعيان، وحينئذ كيف يُستدلّ بتحقّقها بالغير على تحقّق الوجود بالذات؟!

الدليل الثاني: احتياج الماهيّة إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها

وهو من الأدلّة المهمّة أيضاً لإثبات أصالة الوجود، ويبتني على مجموعة من المقدّمات يشترك في بعضها مع مقدّمات الدليل السابق:

المقدّمة الأولى: إنّ هناك واقعيّة وحقيقة عينيّة نثبتها بالضرورة، وهي من البديهيّات الفطريّة التي لا يمكن إنكارها أو التشكيك فيها، «فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلّا أن نكابر الحقّ فننكره أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب»[1].

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤.

المقدّمة الثانية: إنّ تلك الحقيقة العينيّة متكثّرة ومختلفة، وفيها أشياء متمايزة الآثار ومسلوب بعضها عن البعض الآخر، وهذا أيضاً من البديهيّات الفطريّة والوجدانيّة التي لا يمكن إنكارها، بدليل ما نجده من اختلاف الآثار، فالإيمان بكثرة الواقعيّات من الفطريّات التي قياساتها معها.

المقدّمة الثالثة: عندما نتعامل مع تلك الواقعيّات ونواجهها وتنعكس في أذهاننا وندركها بالعلم الحصولي، نجدها تنحلّ إلى حيثيّتين ومفهومين مختلفين، أحدهما يحكي الاشتراك بين الواقعيّات المختلفة، وهو مفهوم الوجود المشترك المعنى بين الجميع؛ وثانيهما يحكي الحيثيّة المختصّة التي بها تمتاز كلّ واقعيّة عن الأخرى، وهو مفهوم الماهيّة، ومرادنا من مفهوم الماهيّة هنا كلّ ما هو غير الوجود، سواء كان مفهوماً فلسفياً كالعلم والقدرة والعلة والمعلول أو مفهوماً ماهويّاً كالإنسان والبقرة أو غيرها من المفاهيم المختلفة عن مفهوم الوجود.

وهذه المقدّمة أيضاً من البديهيّات الفطريّة التي قياساتها معها، وذلك «لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهيّة [بالمعنى الخاصّ] لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يُسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود»[1].

المقدّمة الرابعة: كلّ ما هو غير الوجود من الماهيّات بالمعنى الخاصّ، ليست من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فيمكن أن يُحمل عليها الوجود إذا اتّصفت به وكان حيثيّة تقييديّة بالنسبة إليها، كما يمكن أيضاً أن يُحمل عليها العدم إذا لم تتّصف بالوجود، فهي في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، وهذه المقدّمة متّفَقٌ عليها بين الحكماء، وهي أيضاً من البديهيّات.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

إذن فالماهيّات لا تستحقّ من ذاتها الوجود ولا العدم، فهي في ذاتها ليست إلّا هي، لا تعطي الوجود، ولا تطرد عن ذاتها العدم.

المقدّمة الخامسة: بعد أن علمنا أنّ الماهيّات ليست من حيث هي إلّا هي، لا تستحقّ بهذا اللحاظ الوجود ولا تطرد العدم، وعلمنا أيضاً بأنّها موجودة في الواقع الخارجيّ وقد طُرد العدم عن ذاتها، فلابدّ أن يكون وجودها وطرد العدم عن ذاتها بتوسّط الغير، ولابدّ أن نؤمن بأنّ تحقّق الماهيّات في الأعيان بالغير.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، نقول: إنّ ذلك الشيء الطارد للعدم عن ذوات الماهيّات بالمعنى الخاصّ، ليس إلّا الوجود، وذلك لأنّ الفروض في الذهن لا تخرج عن ثلاثة بحسب الحصر العقلي، وهو ناتج عن حصرين عقليّين، فالشيء إمّا طارد للعدم عن ذاته أو لا، والأوّل هو الوجود، والثاني إمّا أن يكون طارداً للوجود عن ذاته[1] أو لا، والأوّل هو العدم، والثاني هو الماهيّة بالمعنى الخاصّ ـ أي كلّ ما هو غير الوجود والعدم سواء كان مفهوماً فلسفيّاً أم مفهوماً ماهويّاً بالمعنى الأخصّ ـ وهي جميعاً من حيث هي لا تطرد الوجود ولا العدم عن ذواتها.

وحينئذ لا يخرج ذلك الغير الطارد للعدم عن ذوات الماهيّات بالمعنى الخاصّ عن أحد الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأوّل: أن يكون ذلك الغير هو العدم. وهذا الاحتمال باطل بالضرورة، لأنّ المفروض أنّ الماهيّات فاقدة للوجود في ذواتها، فكيف يُعقل أن يكون العدم الطارد للوجود عن ذاته واسطة في اتّصاف تلك الماهيّات بالموجوديّة؟!

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك الغير هو الماهيّة، فالماهيّة بانضمامها إلى ماهيّة أخرى، تكون سبباً وواسطة في اتّصاف الماهيّة بالموجوديّة والتحقّق. وهذا الاحتمال

---

(١) العدم ليس شيئاً ولا ذاتاً له كي يطرد عنها الوجود أو غيره، وإنّما نذكر ذلك لتقريب الفكرة، وهي أنّ العدم لا يمكن أن يجتمع مع الوجود أبداً.

باطل أيضاً؛ لأنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد، فكيف يُعقل أن تكون الماهيّة الفاقدة للوجود والموجوديّة في ذاتها واسطة في اتّصاف ماهيّة أخرى بالموجوديّة؟!

الاحتمال الثالث: أن يكون ذلك الغير هو الوجود، وهذا هو المتعيّن من الاحتمالات بحسب الحصر العقلي، فالوجود الطارد للعدم عن ذاته بذاته هو الواسطة والحيثيّة التقييديّة لاتّصاف الماهيّات بالموجوديّة، وهذا هو المعنى المُراد من أصالة الوجود؛ فالوجود أصيل بمعنى: أنّه هو المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيثيّة تقييديّة، ويكون هو الواسطة لتحقّق غيره من الماهيّات، وهذا هو معنى اعتباريّتها.

تقييم الدليل الثاني

أوّلاً: هذا الدليل تامّ أيضاً، وهو قريب المأخذ من الدليل السابق؛ لاشتراكه معه في بعض المقدّمات كما هو واضح.

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت أيضاً أصالة الوجود بتفسيرها الأوّل، لأنّه قائم على أساس موجوديّة الماهيّة بالغير في الأعيان، وأنّ ذلك الغير لا يعقل أن يكون سوى الوجود. والقول بموجوديّة الماهيّة في الأعيان لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل.

وأمّا على التفسير الثاني والثالث، فالماهيّة عبارة عن أمرٍ عدميّ أو انعكاسٍ وظهورٍ ذهنيّ، ولا تحقُّقَ لها في الأعيان إلّا بالعناية والمجاز العقلي، فلا يصل المجال إلى إثبات أنّ تحقّقها في الأعيان بواسطة اتّصافها بالوجود.

الدليل الثالث: ابتناء تحقّق الماهيّات على أصالة الوجود

وهو قريب المأخذ أيضاً من الدليلين السابقين، بل يمكن جعله تقريباً آخر للدليل الثاني، وهو عبارة عن قياسٍ استثنائيّ، حاصله:

لو لم يكن الوجود أصيلاً ـ أي موجوداً في الخارج بذاته بلا حيثيّةٍ تقييديّة ـ

لما وُجدت أيّ ماهيّة في الواقع العيني. لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح، لأنّ وجود الماهيّات في الأعيان من البديهيّات الوجدانيّة والفطريّة، فإنّ كلّ شخص يعلم بوجود ذاته وجداناً، وهو يعلم بوجود ماهيّة الإنسان من خلال علمه الوجداني بوجود ذاته، وكذلك نحن نعلم بوجود الماهيّات في الخارج من خلال ما نجده من الآثار المختلفة، فإنّها ليست آثاراً للوجود المشترك بين الجميع، بل هي آثار الخصوصيّات والماهيّات المختلفة، فهناك ماهيّات مختلفة في الواقع العيني، نعلم بها من خلال العلم بآثارها، فالعلم بوجود الماهيّات في الأعيان من الأمور الفطريّة أيضاً، وهذه هي الكثرة التي تلحق الوجود العيني من جهة الماهيّات.

وأمّا بيان التلازم بين المقدّم والتالي ـ أي التلازم بين عدم كون الوجود أصيلاً وبين عدم وجود الماهيّات في الواقع العيني ـ فلما ذكرناه في الدليل الماضي، من أنّ الماهيّات ليست من حيث هي إلّا هي، لا تطرد العدم عن ذاتها، ولا تستحقّ من ذاتها الوجود، فلابدّ أن يكون في الأعيان ما يطرد العدم عن ذاتها، ولا يعقل ـ كما تقدّم ـ أن يكون ذلك الغير شيئاً سوى الوجود؛ فالوجود طاردٌ للعدم عن ذاته بذاته، وهو الواسطة والحيثيّة التقييديّة لاتّصاف الماهيّات بالموجوديّة العينيّة.

إذن لو لم نؤمن بأصالة الوجود وتحقّقه بذاته في الأعيان، لما وُجدت أيّ ماهيّة في الواقع العيني، وقد تبيّن بطلان التالي، فالمقدَّم مثله، فلابدّ أن يكون الوجود هو الأصيل والمتحقّق في الأعيان بالذات بلا حيثيّةٍ تقييديّة، والماهيّات موجودة به في الأعيان، وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في تقريب هذا الدليل: «لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدَّم.

بيان الملازمة: إنّ الماهيّة إذا اعتُبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتُبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار

لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر [أي ثبوت الوجود للماهيّة] فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه، متفرّعٌ على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقّق هاهنا موجود؟! فلا تكون الماهيّة موجودة. وكلّ من راجع وجدانه يعلم يقيناً أنّه إذا لم تكن الماهيّة متّحدة بالوجود كما هو عندنا، ولا معروضة له كما اشتهر بين المشّائين، ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفيّة، فلم يصحّ كونها موجودةً بوجه؛ فإنّ انضمام معدوم بمعدوم، غير معقول، وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث، غير صحيح عقلاً، فإنّ العقل يحكم بامتناع ذلك»[1]، فهو يرى أنّ الماهيّات موجودة في الأعيان، ووجودها لا يعقل أن يكون إلّا بالوجود، فالوجود موجود بذاته في الخارج، والماهيّات موجودة بانضمام الوجود إليها.

تقييم الدليل الثالث

أوّلاً: إنّ هذا الدليل تامّ أيضاً، ويثبت أصالة الوجود، بمعنى أنّه المتحقّق في الأعيان بالذات، وغير الوجود من الماهيّات بالمعنى الخاصّ أُمورٌ اعتباريّة، بمعنى: أنّها متحقّقة في الأعيان لا بذاتها، بل بواسطة الوجود.

ثانياً: الدليل يثبت أصالة الوجود ـ كما هو واضح ـ بالتفسير الأوّل، لأنّه يعتمد أيضاً فكرة وجود الماهيّات في الأعيان ببركة الوجود، وهذا لا ينسجم مع البناء على كون الماهيّات أُموراً عدميّة أو انعكاسات ذهنيّة، كما هو الحال على التفسير الثاني والثالث لأصالة الوجود.

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٣ ـ ١٤.

الدليل الرابع: عدم ترتّب الآثار على الماهيّة بالوجود الذهني

يبتني الدليل على أصلٍ موضوعيّ سيأتي تحقيقه في مباحث الوجود الذهني[١] حاصله: أنّ الماهيّة في الذهن عين الماهيّة في الخارج، والاختلاف إنّما يكون بالوجود، فالماهيّة بحسب الوجود الذهني والوجود الخارجيّ واحدة حقيقة، والوحدة بينهما بنحو العينيّة والتطابق الكامل، والاختلاف والتباين إنّما يرجع إلى ذات الوجودين الذهني والخارجي، وذلك لأنّ الوجود «لا ينتقل من نشأة إلى نشأة أخرى، فالخارجيّ خارجيّ أبداً، والذهني ذهنيّ أبداً»[٢]، وهذا بخلاف حال الماهيّات، فإنّ الثابت منها في الذهن بعينه الثابت في الوجود الخارجيّ «فالماهيّة الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، والاختلاف بين الموجود العيني وبين الموجود الذهني بالوجود دون الماهيّة»[٣]، فإذا وجدنا ماهيّة خارجيّة تترتّب عليها الآثار المختصّة بها، أو وجدنا ماهيّة ذهنيّة لا تترتّب عليها تلك الآثار الخارجيّة، فهذا لا يعني المغايرة والتباين بين الماهيّتين، بل إحداهما عين الأخرى، والتغاير إنّما يكون بين الوجودين الذهني والخارجي.

بيان ذلك: إذا أخذنا على سبيل المثال ماهيّة الإنسان، وعرّفناها بأنّها جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطق، فلهذه الماهيّة ـ بما لها من الأجزاء الحديّة ـ نحوان من الوجود، ذهنيّ وخارجيّ، فإذا كانت موجودة بوجودٍ خارجيّ فهي قائمة لا في موضوع؛ بما أنّها جوهر، ويصحّ أن يُفرض فيها أبعاد ثلاثة؛ بما أنّها جسم، وهكذا في الأجزاء الماهويّة. وأمّا إذا كانت موجودة بوجودٍ ذهنيّ، فإنّها وإن كانت واجدة ذاتاً لحدّ الإنسان وأجزائه الماهويّة كالجوهريّة والجسميّة وغيرهما، إلّا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٣ وما بعدها.

(٢) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، مصدر سابق: ص١٨.

(٣) المصدر السابق: ص٢١.

أنّها ليست لها خواصّ الجوهريّة والجسميّة ونحوهما التي كانت للإنسان بحسب وجوده الخارجي، فالإنسان بحسب وجوده الذهني وإن كان جوهراً جسماً نامياً حسّاساً متحرِّكاً بالإرادة ناطقاً، إلّا أنّه ليس قائماً لا في موضوع، ولا يصحّ أن يُفرض فيه أبعاد ثلاثة، ولا نحو ذلك من الآثار المترتّبة على ماهيّة الإنسان بوجودها الخارجي، وهذا معناه: أنّ العلاقة القائمة بين الشخص العالم بالعلم الحصولي وبين الواقع الخارجيّ هي علاقة ماهويّة وليست وجوديّة، أي: إنّ ذات الماهيّة وعينها في الخارج هي التي تحصل لدى النفس بوجودها الذهني، فيتحقّق من خلالها العلم بالواقع الخارجي، فالعلم بالماهيّات في الذهن علمٌ بالماهيّات الخارجيّة؛ وذلك للعينيّة بين الخارج والذهن من حيث الماهيّة.

وإلى ما ذكرناه أشار الحكيم السبزواري في منظومته قائلاً:

للشيء غير الكون في الأعيان   كونٌ بنفسه لدى الأذهان

وقال في شرحه: «للشيء أي الماهيّة، غير الكون في الأعيان، وهو الوجود الذي تترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، كون بنفسه وماهيّته. هذا إشارة إلى ما هو التحقيق، من أنّ الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان، وهو الوجود الذي لا يترتّب عليه تلك الآثار»[1].

وقال الآملي في إيضاح هذه العبارة: «الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس ماهيّة الشيء الذي يُتصوّر، فإذا تصوّرت زيداً ـ مثلاً ـ فماهيّة زيد المتصوّر هي المتصوّر لا شيء آخر من صورته وشبحه أو أيّ شيء يكون غيره، فتلك الماهيّة هي هي بعينها في عالم الماهويّة، وإنّما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود»[2].

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢٧ ـ ٢٨.

(٢) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١ ص٩٥.

وقال الطباطبائي في هذا المجال: «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتّبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّبت آثارٌ أُخر غير آثارها الخارجيّة، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيّات الأشياء»[١].

وقال أيضاً: «إنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهيّاتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها آثارها الخارجيّة، فهذا قسمٌ من العلم ويُسمّى علماً حصوليّاً»[٢].

وحصيلة الأصل الموضوعي: أنّ الرابطة بين العلم والمعلوم رابطةٌ ماهويّة، بمعنى: أنّ هناك وحدةً وعينيّةً بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، ويعود التغاير إلى اختلاف مراتب الوجود.

إذا اتّضح هذا الأصل، ننتقل إلى تقريب الاستدلال، فنقول:

لو كانت الماهيّة هي الأصيلة والمتحقّقة في الأعيان، وكانت هي المنشأ للآثار الخارجيّة، لوجب أن تترتّب تلك الآثار الخارجيّة على الماهيّات الحاصلة في الذهن، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح، لأنّنا نرى بالضرورة والوجدان أنّ الآثار المترتّبة على الأشياء في الخارج لا تأتي إلى الذهن، بل تحضر الماهيّة الخارجيّة بعينها إلى الذهن منزوعة الآثار، حيث نجد ـ مثلاً ـ أنّ النار الموجودة في الخارج تُحرق الأشياء، ولكن النار الذهنيّة لا تحرق الذهن.

وأمّا بيان التلازم؛ فلما ذكرناه في الأصل الموضوعي، من الوحدة والعينيّة بين الماهيّة في الذهن والماهيّه في الخارج، فلو كانت الماهيّات هي الأصيلة،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣٦.

والأصيل هو الذي تترتّب عليه الآثار في الخارج، لوجب أن تأتي تلك الماهيّات بعينها وبآثارها إلى الذهن؛ لمكان العينيّة بينهما، وحيث إنّ هذا التالي باطل بالضرورة والوجدان، فيبطل المقدّم، ولا تكون الماهيّات هي الأصيلة التي تترتّب عليها الآثار في الخارج، وإذ كان الأصيل في الخارج إمّا الوجود أو الماهيّة، لأنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، فإذا ثبت أنّ الماهيّة ليست هي الأصيلة، فيثبت بالملازمة أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّه منشأ الآثار في الخارج، فهذا الدليل يثبت أصالة الوجود بالملازمة، ومن خلال بطلان القول بأصالة الماهيّة، وبهذا يختلف عن الأدلّة السابقة التي تثبت أصالة الوجود بالمباشرة.

ولعلّ أفضل من أورد هذا الدليل بالتقريب الذي ذكرناه الفيض الكاشاني في كتابه (أصول المعارف)، حيث قال: «لو كانت الماهيّة هي الأصل دون الوجود، وكان الوجود أمراً اعتباريّاً، لم يبق فرق بين الوجود الخارجيّ والوجود الذهني، إلّا بحسب الاعتبار، دون صدور الآثار؛ إذ الماهيّة بعينها منحفظة التقرّر فيهما، وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكّة عن الحكم عليها بالوجود على ذلك التقرير»[(١)].

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «إنّ من البيّن الواضح: أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: هذا موجود في الخارج، وذاك موجود في الذهن، ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعني بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذ فرقٌ بين الخارج والذهن، وهو مُحال؛ إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج»[(٢)]، وهذا هو عين التقريب الذي ذكرناه للدليل، إلّا من جهة الاستدلال

(١) **أصول المعارف**، مصدر سابق: ص٧.

(٢) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٢.

على بطلان التالي، حيث اعتمد على كون بعض الماهيّات متحصّلة في الذهن ولا وجود لها في الخارج.

وقد جاء هذا الدليل أيضاً في منظومة الحكيم السبزواري، حيث قال:

لأنـه منبـع كـلّ شـرفِ والفرق بين نحوي الكون يفي

وقال في شرحه: «والثاني قولنا: والفرق بين نحوي الكون، أي الكون الخارجيّ والكون الذهني، يفي بإثبات المطلوب. بيانه: إنّ الماهيّة في الوجود الخارجيّ يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه، فلو لم يكن الوجود متحقّقاً، بل المتحقّق هي الماهيّة، وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجيّ والذهني، والتالي باطل، فالمقدّم مثله»[١].

وقال الطباطبائي في هذا المجال: «الماهيّة توجد بوجود خارجي، فتترتّب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجودٍ ذهنيّ، فلا يترتّب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهيّة ـ وهي محفوظة في الوجودين ـ لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل، فالمقدّم مثله»[٢].

تقييم الدليل الرابع

أوّلاً: إنّ صحّة هذا الدليل كما تقدّم تبتني على تماميّة الأصل الموضوعي الذي سيأتي تحقيقه في مباحث الوجود الذهني حيث يتضمّن الإيمان بالوحدة والعينيّة بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، ولكن سوف نثبت في تلك المباحث عدم تماميّة هذا الأصل بالقدر الذي أريد له أن يُوظّف لإثبات مسألة أصالة الوجود، ولإتمام الفائدة نشير إلى ذلك بنحو الإجمال.

وينبغي في البداية تقديم مقدّمة نستوضح من خلالها مراد أولئك الحكماء

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١١.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٦.

ومقصودهم من الوحدة والعينيّة بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، فنقول:

المعاني المتصوّرة في المقام ثلاثة:

١. أن يكون مرادهم من الوحدة والعينيّة الشخصيّة والفرديّة بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة الذهنيّة هي الماهيّة الخارجيّة بشخصها ومشخّصاتها الفرديّة، إلّا أنّ هذا غير تامّ؛ وذلك لأنّهم يعترفون بأنّ شخص الماهيّة في الذهن يختلف عن شخص الماهيّة في الخارج، ونحن أيضاً نجد بالضرورة أنّ الماهيّة الذهنيّة تختلف في مرتبتها الوجوديّة ومشخّصاتها الفرديّة عن الماهيّة الخارجيّة.

٢. أن يكون مرادهم من الوحدة والعينيّة من قبيل التماثل الفردي تحت نوع واحد، بمعنى: أنّ الماهيّة الذهنيّة والماهيّة الخارجيّة كلّ واحد منهما فردٌ لكلّي الماهيّة، كفرديّة زيدٍ وعمرو، وتماثلهما النوعي في ماهيّة الإنسان، وهذا أيضاً ليس هو المعنى المراد من الوحدة والعينيّة في كلماتهم، لأنّه يستلزم القول بالوحدة والعينيّة في الآثار، وهذا لا يمكن الالتزام به كما تقدّم؛ للاختلاف في الآثار بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج.

٣. أن يكون مرادهم من العينيّة بين الماهيّة في الخارج والماهيّة في الذهن، وحدة الحقيقة والطبيعة الماهويّة، بمعنى المثليّة والتجانس في التعريف والحدّ المنطقي، أي: إنّ الحيوان الناطق ـ مثلاً ـ يصدق على الإنسان في الذهن كما يصدق على الإنسان في الخارج.

وهذا هو المعنى المراد من الوحدة والعينيّة في كلماتهم، وليس مرادهم العينيّة الشخصيّة أو التماثل الفردي تحت نوع واحد.

ومن هنا ذكروا بأنّ التطابق والعينيّة إنّما هو بحسب المفهوم والحمل الأوّلي، ولا يستلزم اندراج الماهيّة في الذهن تحت المقولة التي كانت مندرجة تحتها في الخارج، فالحمل الأوّلي لا يستلزم الاندراج، بمعنى: أنّ الماهيّة في الذهن ليست

من أفراد الماهيّة في الخارج، وليس للماهيّة الذهنيّة إلّا مفهوم المقولة الخارجيّة، فالإنسان الذي هو في الخارج وبالحمل الشائع حيوانٌ ناطق، هو أيضاً حيوان ناطق في الذهن وبالحمل الأوّلي، وهذا هو التطابق في الحدّ والتعريف المنطقي، فالإنسان في الذهن إنسان وحيوان ناطق بالحمل الأوّلي، أي بحمل مفهوم الحيوانيّة الناطقيّة، لا فردها ومصداقها الخارجي، وهذا هو الذي يصحّح القول بالوجود الذهني، ويصحّح أيضاً حكاية الماهيّة في الذهن عن الماهيّة في الخارج، فالعينيّة الماهويّة عينيّةُ حكايةٍ وتعريف، وليست عينيّةً شخصيّة، أو مثليّةً فرديّة.

قال صدر المتألّهين: «إنّ مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته، كما أنّ مفهوم الجزئي وحده ـ وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ عين نفسه لا يوجب كونه جزئيّاً، وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود» إلى أن يقول: «وكذا نقول في أكثر الحدود والمفهومات، فإنّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحسّاس، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع، وإن حمل عليه حملاً أوّليّاً»[١].

وقال الطباطبائي: «إنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتّب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرِّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّةً موجودةً لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان، فليس له إلّا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٥ ـ ٣٦.

والحاصل: أنّ الماهيّة في الذهن عبارة عن حدٍّ وتعريف مفهوميّ للماهيّة في الخارج، والتطابق بينهما بالحمل الأوّلي، لا بالحمل الشائع، وهذا النحو من التطابق المفهومي بين الحدّ ومحدوده بالحمل الأوّلي هو الذي يصحّح لنا حكاية الحدّ والتعريف في الذهن عن المحدود والمعرَّف في الخارج، ولكنّها مجرّد حكاية، وليست هي وحدة وعينيّة بالحمل الشائع، لأنّ الحاكي غير المحكي مصداقاً وتحقّقاً.

والشاهد على صحّة هذه النتيجة: أنّنا نحمل في أذهاننا مفاهيم مختلفة عن الأعدام والممتنعات، وهي تحكي عن محكيّاتها في نفس الأمر، ومع ذلك لا يُعقل أن يكون الحاكي هنا عين المحكي، لأنّ الحاكي أمرٌ ثبوتيّ في الذهن، والمحكي عدمٌ وبطلانٌ محض، من قبيل مفهوم شريك الباري، فإنّه مفهومٌ حاكٍ عن أمرٍ ممتنع التحقّق في الخارج، والعينيّة بينهما لا تتجاوز دائرة الكاشفيّة والحكاية والتطابق بالحمل الأوّلي، لأنّ العينيّة المصداقيّة والفرديّة تعني أنّ المفهوم ـ الذي هو أمرٌ ثبوتيّ في الذهن ـ عين محكيّه مصداقاً وبالحمل الشائع، مع أنّ محكيّه من الممتنعات بحسب الفرض، فيلزم القول بالعينيّة المصداقيّة بين الثابت والممتنع، وهو باطل بالضرورة؛ للزوم اجتماع النقيضين، وهذا يوضّح لنا معنى ما يذكره الحكماء من العينيّة بين ما في الذهن وما في الخارج، وأنّها عينيّةُ حكايةٍ وكاشفيّةٍ فحسب.

بعد أن اتّضح المراد من العينيّة الماهويّة في كلماتهم، يتّضح: أنّ الاستدلال بها لإثبات أصالة الوجود غير تامّ، لأنّها عينيّةٌ مفهوميّة بحسب الحمل الأوّلي، وليست عينيّةً مصداقيّة بحسب الحمل الشائع، فقد تكون الماهيّة منشأً للآثار بالحمل الشائع، ومع ذلك لا يستلزم كون مفهوم الماهيّة في الذهن منشأً للآثار، لأنّه لا يوجد اتّحاد وعينيّة بينها وبين الماهيّة الخارجيّة بالحمل الشائع، فيصحّ القول بأصالة الماهيّة وتترتّب الآثار عليها في الخارج، ولا يلزم ترتّب تلك الآثار على مفهوم الماهيّة في الذهن، لأنّ المفهوم ليس عين الماهيّة بالحمل الشائع، وإن كان يطابقها بالحمل الأوّلي والتعريف المنطقي، وهي مطابقة حكاية وكاشفيّة، من قبيل

حكاية الصورة المرآتيّة عن ذيها، حيث تأتي الصورة في المرآة منزوعة الآثار.

ثانياً: لو تمّ هذا الدليل، فإنّه يثبت أصالة الوجود بالتفسير الأوّل، لأنّه يعتمد على فرض وجود الماهيّة في الأعيان، ولكنّها ليست هي المنشأ بالذات لصدور الآثار الخارجيّة، فهي توجد بوجودٍ خارجيّ يترتّب عليه آثاره، وتوجد بعينها بوجودٍ ذهنيّ لا يترتّب عليه شيء من تلك الآثار؛ ولذا ذكروا بأنّ الماهيّة محفوظة في الوجودين، الذهني والخارجي، فالماهيّة المبحوث عنها في هذا الدليل عبارة عن أمرٍ ثبوتيّ في الذهن وفي الخارج، وهذا معناه: أنّ الاستدلال قائم على كون الماهيّة متحقّقة في الأعيان، ولكنّها ليست هي الأصيلة، بل تحتاج إلى حيثيّةٍ تقييديّة وهي الوجود، وهي ليست بنفسها وبذاتها منشأ الآثار في الخارج؛ ولذا تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيّ خاليةً عن تلك الآثار، لأنّها آثار الوجود بالذات، ولكن تبقى الماهيّة موجودة بالوجود في الأعيان، وهذا لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل، وأمّا تفسير الماهيّة بأمرٍ عدميّ، فلا يتناسب مع الدليل المذكور؛ لأنّ الأمر العدمي لا يوجد بوجودٍ خارجي، كي يُحكم بالعينيّة بينه وبين الماهيّة بوجودها الذهني، ويُقال بأنّ الماهيّة محفوظة في الوجودين. مضافاً إلى أنّ الماهيّة أمرٌ ثبوتيّ في الذهن، فكيف يعقل أن تكون عين الماهيّة في الخارج، التي هي أمرٌ عدميّ؟!

وأمّا التفسير الثالث، فعدم انسجام الدليل معه أوضح من أن يخفى.

الدليل الخامس: تشخّص الماهيّة بالوجود

وهو قياسٌ استثنائيّ، حاصله: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما تحقّق فردٌ حقيقيّ للماهيّة في الأعيان. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح؛ لأنّ تحقّق الأفراد الحقيقيّة للماهيّة في الخارج من البديهيّات الوجدانيّة، فإنّ كلّ واحدٍ منّا يعلم بوجود ذاته وجداناً، وهي فرد من أفراد ماهيّة الإنسان، وهكذا بقيّة الأفراد الأخرى كزيد وعمرو وبكر، حيث نعلم

بوجودها بداهةً من خلال الحسّ والمشاهدة، وكذلك سائر الماهيّات الأخرى.

وأمّا الملازمة، فهي مبتنية على أصلٍ موضوعيّ مسلّم ومتّفق عليه في كلمات الحكماء، وهو أنّ الماهيّة من حيث هي ما لم ينضمّ إليها شيءٌ يخرجها عن كلّيتها، تبقى فيها قابليّة الصدق على كثيرين، لا تُعطي التشخّص ولا تمنع الاشتراك، فلابدّ أن ينضمّ إلى الماهيّة شيءٌ زائد على ذاتها، يكون بحسب ذاته مانعاً عن الاشتراك مع غيره، ويُخرج تلك الماهيّة عن الكليّة والاشتراك ويوجب تشخّصها بالخصوصيّات الفرديّة؛ وليس ذلك الشيء هو العدم، لأنّ العدم لا شيئيّة له، كي يكون متشخّصاً بذاته، ومشخّصاً لغيره، فيتعيّن أن يكون ذلك الشيء هو الوجود، فالوجود متشخّص بذاته، وبواسطته تتشخّص الماهيّات في الأعيان، إذن لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتشخّصاً بالذات في الأعيان، لما تشخّصت الماهيّة في الخارج، ولما وُجد لها فردٌ حقيقيّ مندرجٌ تحت واحدٍ من الأنواع الماهويّة، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

قال صدر المتألّهين: «والحقّ: أنّ تشخّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره، إنّما يكون بأمرٍ زائدٍ على الماهيّة، مانعٍ بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجودٍ متشخّصٌ بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضُمّ إليه ألف مخصّص»[1].

وقال أيضاً في تقريب هذا الدليل: «إنّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئيّ حقيقيّ هو شخصٌ من نوع، وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكليّة لها بحسب الذهن وإن

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص١٠.

تخصّصت بألف تخصيص، من ضمّ مفهومات كليّة إليها، فإذن لابدّ وأن يكون للشخص زيادةٌ على الطبيعة المشتركة، تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته، غير متصوّر الوقوع للكثرة، ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الأمر، فلو لم يكن متحقّقاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحقّقاً في الخارج، هذا خلف»[1].

تقييم الدليل الخامس

أوّلاً: إنّ هذا الدليل تامّ، وما أشكل عليه في بعض الكلمات من أنّ تشخّص الماهيّات بالانتساب إلى الجاعل، أجبنا عنه في البحوث السابقة بأنّ الماهيّات بالانتساب إمّا أن يُضاف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها أو لا، فإن لم يُضف إلى ذاتها شيءٌ ومع ذلك تشخّصت، لزم انقلاب الماهيّة، وهو مُحال، وإن أُضيف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها، فليس هو إلّا الوجود، وهو المطلوب.

ثانياً: إنّ هذا الدليل ـ كما هو واضح ـ يُثبت أصالة الوجود بالتفسير الأوّل، لأنّه يعتمد على تحقّق الفرد الحقيقي للماهيّة وتشخّصه في الأعيان، وأنّه متحقّق ومتشخّص في الخارج بالوجود، والوجود متشخّص بذاته، وهذا هو مضمون ما ذكرناه في التفسير الأوّل. ولا ينسجم هذا الدليل مع التفسير الثاني الذي يفترض أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ، وليس لها فردٌ حقيقيّ موجود في الخارج، لأنّ التحقّق الخارجيّ إنّما ينسب لأفراد الماهيّة في الخارج بالمجاز العقلي كما تقدّم، فلا يكون التالي في ضوء هذا التفسير باطلاً، وكذا على التفسير الثالث الذي يُفترض فيه عدم وجود فرد حقيقيّ ولا مجازيّ للماهيّة في الأعيان، وأنّ الماهيّة مجرّد ظهورٍ ذهنيّ اعتبره العقل حاكياً عن الوجود الخارجيّ ومشيراً إليه.

الدليل السادس: السنخيّة بين الواجب والممكن

يبتني هذا الدليل على مجموعة من الأصول الموضوعة التي سيأتي إثباتها في

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٤ ـ ١٥.

محلّها، ولكن نشير لها هنا بنحو الإجمال:

الأصل الأوّل: قانون السنخيّة الذاتيّة بين العلّة والمعلول[١].

وهو عبارة عن ضرورة وجود جهة وخصوصيّة في العلّة تناسب المعلول، وتكون هي المنشأ لصدور معلولها عنها دون غيره من المعاليل، فالخصوصيّة التي في النار ـ مثلاً ـ تكون منشأً لصدور الحرارة منها دون البرودة، وذلك للتناسب الخاصّ بين تلك الخصوصيّة في العلّة وبين معلولها الخاصّ، ولو لم نشترط هذه الخصوصيّة والجهة المعيّنة في العلّة لأمكن أن يكون كلّ شيء علّةً ومعلولاً لكلّ شيء، فلا يبقى أساس لقانون العليّة والمعلوليّة، وهو مخالف للبداهة والوجدان، فلابدّ من وجود سنخيّة ذاتيّة بين المعلول وعلّته هي المخصّصة لصدوره عنها.

قال صدر المتألّهين: «فإنّه لابدّ أن تكون للعلّة خصوصيّة، بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن دون غيره، وتلك الخصوصيّة هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يُعبّر عنها تارةً بالصدور ومرّةً بالمصدريّة بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام، حتّى إنّ الخصوصيّة أيضاً لا يُراد بها المفهوم الإضافيّ، بل أمرٌ مخصوص له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا شكّ في كونه موجوداً ومتقدِّماً على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما»[٢].

وقال الطباطبائي: «إنّ من الواجب أن تكون بين العلّة ومعلولها سنخيّة ذاتيّة ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلّا جاز كون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، ففي العلّة جهة مسانخة لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها»[٣].

---

(١) سيأتي تفصيل الكلام حول قانون السنخيّة في الأبحاث اللاحقة، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج٢ ص٢٠٤ وما بعدها.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٠٥.

(٣) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١١٣ ـ ١١٤.

الأصل الثاني: عدم السنخيّة بين الوجود والماهيّة.

المدّعى في هذا الأصل: أنّه لا توجد أيّ مسانخة بين الوجود والماهيّة؛ وذلك لأنّ حيثيّة الوجود هي حيثيّة الإباء عن العدم، وحيثيّة الماهيّة هي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ ومن الواضح أنّه لا توجد أيّ سنخيّة بين حيثيّة الإباء عن العدم وحيثيّة عدم الإباء.

الأصل الثالث: أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له.

ذكروا بأنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنيّته، بمعنى: أنّه لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، بخلاف الممكن الذي له ماهيّة وراء وجوده الخاصّ، وسيأتي في الأبحاث اللاحقة تفصيل الكلام حول هذا الأصل، واستعراض الأدلّة التي ذكرت لإثباته[1].

الأصل الرابع: وحدة واجب الوجود بالذات.

سيأتي في قسم الإلهيّات بالمعنى الأخصّ: إثبات وحدة واجب الوجود بالذات[2]، بمعنى: أنّ واجب الوجود لذاته واحد، لا شريك له في وجوب الوجود بالذات.

إذا اتّضحت هذه الأصول الأربعة، نقول في تقرير الدليل:

لو لم يكن الوجود أصيلاً وكانت الماهيّات هي الأصيلة في الأعيان، لما وجدت أيّ سنخيّة بين الواجب والممكن، ولما تحقّق أيّ موجود من موجودات عالم الإمكان، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح؛ لأنّنا نعلم بالضرورة والوجدان: أنّ بعض الممكنات متحقّقٌ في الأعيان، وكلّ واحد منّا يعلم بوجود ذاته الإمكانيّة علماً

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٩٦ وما بعدها، ج٦ ص٤٨ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٥٧ وما بعدها.

حضوريّاً لا يخالطه الشكّ أو الريب، وهي صادرة عن واجبٍ واحد لا شريك له؛ لبطلان الدور والتسلسل.

وأمّا الملازمة، فقد اتّضحت من الأصول المتقدّمة، حيث إنّ صدور المعلول عن علّته يتوقّف على ثبوت السنخيّة بينهما، ولا سنخيّة بين الماهيّة والوجود، وواجب الوجود وجودٌ محضٌ لا ماهيّة له، فلو كانت الماهيّات هي الأصيلة في عالم الإمكان، لما كانت هناك أيّ سنخيّة بينها وبين واجب الوجود بالذات، وحيث إنّ واجب الوجود واحدٌ لا شريك له، فيلزم عدم وجود أيّ ممكن في عالم الإمكان، وحيث إنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله، فيثبت أنّ الأصيل هو الوجود دون الماهيّة، وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في تقريب هذا الدليل: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهيّاتها الكلّية؛ لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى»[1].

تقييم الدليل السادس

أوّلاً: يعتمد هذا الدليل ـ كما تقدّم ـ على مجموعة من الأصول الموضوعة، وقد كان أحدها كون واجب الوجود بالذات لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، وأنّ ماهيّته إنيّته التي هي وجوده المحض، ولكن تقدّم وسيأتي أيضاً النقاش في مضمون هذا الأصل، وأنّ لواجب الوجود ماهيّة هي نحو وجوده الخاصّ به، وهي ماهيّة مجهولة الكُنه، ولا يمكننا أن نتعقّل موجوداً محضاً خالياً عن كلّ خصوصيّة وشاكلة تميّزه عن غيره. وحينئذ لا يمكن القول بانتفاء السنخيّة بين الواجب والممكن بناءً على أصالة الماهيّة، إذ قد تكون الماهيّة في الممكن مسانخة لماهيّة الواجب، ولو من جهة كون كلّ واحدة منهما تمثّل خصوصيّة الموجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤١٨ ـ ٤١٩.

ثانياً: إذا كانت السنخيّة عبارة عن وجود خصوصيّة في العلّة تخصّص صدوره عنها دون غيره، فإنّه لا يمكن الجزم بعدم وجود تلك الخصوصيّة في واجب الوجود، والتي تصدر بموجبها الماهيّات في الأعيان؛ إذ لعلّ خصوصيّة محوضة الوجود هي المنشأ لصدور الماهيّات، وليست السنخيّة هي المشابهة في الخصائص، كي يُقال بعدم التشابه بين الوجود المحض وبين الماهيّات، خصوصاً وأنّ الواجب يشترك مع الماهيّات في أصل الواقعيّة فيما إذا كانت هي الأصيلة، فلعلّ الواقعيّة في الواجب ـ وهي الوجود المحض ـ هي الجهة والخصوصيّة التي تعيّن صدور الماهيّات عنها، ولا يمكن القطع بانتفاء هذه الخصوصيّة.

وتتّضح هذه النقطة أكثر إذا علمنا بأنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة ـ كما سيأتي ـ كلّ الأشياء وليس بشيء منها، فهو بناءً على ذلك يسانخ جميع موجودات عالم الإمكان، لتوفّره على جميع الخصائص والجهات التي تسانخ تلك الموجودات بنحو البساطة وعدم التركيب، سواء كانت ماهيّة أم وجوداً.

ثالثاً: إنّ هذا الدليل على فرض تماميّته، لا يثبت أيّ واحد من التفسيرات المتقدّمة لأصالة الوجود، فهو من الأدلّة الحياديّة تجاه تلك التفسيرات، ولا يثبت إلّا أصالة الوجود بنحو كان التامّة، دون تفسير تلك الأصالة بنحو كان الناقصة.

الدليل السابع: لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت

يبتني هذا الدليل على أصلٍ موضوعيّ سيأتي تحقيقه والاستدلال عليه في مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ[1]، وحاصله:

إنّ الصفات الإلهيّة الذاتيّة بعضها عين البعض الآخر، وجميعها عين الذات الأحديّة في الخارج، وتعدّد المفاهيم في الذهن ومحكيّاتها في نفس الأمر لا يستلزم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١١٨ وما بعدها.

التعدّد المصداقي والتغاير الحيثويّ في الأعيان، بل يمكن أن يكون الموجود في الخارج بسيطاً مصداقاً وحيثيّة، ومع ذلك يُنتزع منه مفاهيم ومعانٍ مختلفة في الذهن وفي نفس الأمر، كما هو الحال في واجب الوجود بالذات، فإنّ صفاته الذاتيّة المتغايرة في الذهن وفي نفس الأمر موجودة بوجود ذاته البسيطة من جميع الجهات والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، بلا تعدّد في الحيثيّة والمصداق.

قال صدر المتألّهين: «الحقّ في معنى كون صفاته عين ذاته: أنّ هذه الصفات المتكثّرة الكماليّة كلّها موجودة بوجود الذات الأحديّة، بمعنى: أنّه ليس في الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلّ منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أخرى له بالحيثيّة المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته»[١].

وقال الطباطبائي: «والحقّ: القول الأوّل [أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات المتعالية، وكلّ واحد منها عين الأخرى]؛ وذلك لما تحقّق أنّ الواجب بالذات علّةٌ تامّة ينتهي إليه كلّ موجودٍ ممكن، بلا واسطة، أو بواسطة أو وسائط، بمعنى: أنّ الحقيقة الواجبيّة هي العلّة بعينها، وتحقّق: أنّ كلّ كمالٍ وجوديّ في المعلول فعلّتُه في مقام علّيته واجدةٌ له بنحوٍ أعلى وأشرف، فللواجب بالذات كلّ كمالٍ وجوديٍّ مفروض، على أنّه وجودٌ صرف لا يخالطه عدم، وتحقّق: أنّ وجوده صرفٌ بسيطٌ واحدٌ بالوحدة الحقّة، فليس في ذاته تعدّد جهةٍ ولا تغاير حيثيّة، فكلّ كمال وجوديٍّ مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، فالصفات الذاتيّة التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً، واحدة عيناً ومصداقاً، وهو المطلوب»[٢].

إذا اتّضح هذا الأصل، نقول في تقريب الاستدلال:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٥.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٨٥.

لو لم يكن الوجود متحقّقاً وأصيلاً في الأعيان، لما كانت صفات الواجب تعالى الذاتيّة بعضها عين البعض الآخر، ولما كانت جميعاً عين الذات الأحديّة، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فيعتمد على الأصل الذي ذكرناه في صفات الواجب، وسيأتي إثباته في قسم الإلهيّات بالمعنى الأخصّ من كتاب الأسفار.

وأمّا ثبوت التلازم بين المقدّم والتالي، فيعتمد على فكرة التمايز بين الماهيّات في الخارج، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، لكانت الماهيّات هي الأصيلة في الأعيان، والماهيّات في الخارج مثار الكثرة والاختلاف؛ إذ كلّ ماهيّة تمتاز عن الأخرى بتمام ذاتها وذاتيّاتها الخارجيّة، وحيث إنّ المفاهيم والمعاني كالسمع والبصر والإنسان والبقر وغيرها مختلفة ومتباينة في الذهن وفي نفس الأمر كما تقدّم، فلا يبقى بينها أيّ جامعٍ حقيقيّ في الخارج، ولا تحصل وحدة في الذهن ونفس الأمر، ولا في الخارج العيني، وحيث إنّ هذا التالي باطل كما تقدّم، فالمقدّم مثله.

وهذا البرهان يتأتّى أيضاً في صفات الممكنات الموجودة بوجودٍ واحد في الأعيان، فإنّ الإنسان ـ مثلاً ـ حيٌّ عالمٌ ضاحكٌ طويل، ولكن بوجودٍ واحد في الأعيان، وهذا لا يكون إلّا مع القول بأصالة الوجود، وأمّا الماهيّات التي هي مثار الكثرة والامتياز في الخارج، فلا يثبت معها وحدةٌ خارجيّة إذا آمنّا بأصالتها، وحيث إنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله، فتثبت أصالة الوجود، وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في تقرير هذا الدليل: «فهذه الأسماء والصفات وإن كانت متّحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهويّة، فهي متغائرة بحسب المعنى والمفهوم، ومن هاهنا يثبت ويتحقّق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخّرين من اعتباريّة الوجود وكونه أمراً انتزاعيّاً لا هويّة له في الخارج، ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدريّة، كالإمكان والشيئيّة والكلّية والجزئيّة، ولا يكون متكثّراً إلّا بتكثّر ما

نسب إليها من المعاني والماهيّات، فيلزم عليهم كون صفاته موجوداتٍ متعدّدةً متكثّرةً حسب تكثّر معانيها، وهذا فاسدٌ قبيحٌ جدّاً»(١).

وقال السبزواري في منظومته:

لو لم يؤصّل وحدةٌ ما حصلتْ   إذ غـيرُه مثارُ كثرةٍ أتت

ما وحّـد الحـقَّ ولا كلمـته   إلّا بها الوحدةُ دارتْ معه

وقال في شرحه للمنظومة: «لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدةٌ أصلاً، لأنّ الماهيّة مثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات، وتثير غبار الكثرة في الوجود» إلى أن يقول: «وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد الذي هو الهوهويّة، كالإنسان كاتب والكاتب ضاحك؛ إذ المفروض أنّ جهة الوحدة وهي الوجود اعتباريّة، والأصل هو شيئيّة ماهيّة الإنسان، ومفهوم الكاتب والضاحك، والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف، وتصحّح الغيريّة وأين أحدها من الآخر، لا الهوهويّة، ولم يتمّ مسألة التوحيد التي هي أُسّ المسائل، لا توحيد الذات؛ لأنّه إذا كانت الماهيّة أصلاً، لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك، حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، لأنّ المفروض أنّ ذاتها الماهيّة، والماهيّات متخالفات بالذات، فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب، ولا توحيد الصفات؛ لأنّه إذا كان الوجود اعتباريّاً، لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ مفاهيم العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقيّة واحدة، ولا هي مع الذات المقدّسة الوجوبيّة واحدة؛ إذ المفروض أن لا جهة وحدةٍ هي الوجود فيها، حتّى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر، والكلّ مع الذات المقدّسة الموصوفة بها، لأنّها على هذا التقدير ماهيّة من الماهيّات، فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٨.

الذات... بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة ـ بل هي عينه ـ أصيلاً، فإنّه يتوافق فيه المتخالفات، ويشارك فيه المتمايزات»[1].

تقييم الدليل السابع

أوّلاً: هذا الدليل تامّ، لأنّ الماهيّات ـ كما تقدّم ـ إنّما تحكي جهة الامتياز التي تختلف بها الوجودات في الخارج، فلو كانت هي الأصيلة والموجودة بالذات في الأعيان، لما تحقّقت الوحدة في الخارج، وحيث إنّ الوحدة ثابتة في محلّها كما سيأتي، فلا يمكن أن تكون الماهيّات هي الأصيلة، بل الوجود هو الأصيل، وبه تتحقّق الوحدة في الخارج.

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت أصالة الوجود بالتفسير الأوّل، لأنّه يبتني على وجود الماهيّات في الخارج، ولكن بنحو الكثرة والامتياز، والوجود في الخارج هو جهة الوحدة بين تلك الماهيّات، وأمّا إذا افترضناها أموراً عدميّة ـ كما في التفسير الثاني ـ أو ظهوراتٍ يعتبرها العقل حاكيةً عن الخارج ـ كما في التفسير الثالث ـ فإنّها لا تحقّق لها في الخارج، لكي يُبحث عن أصالة ما به وحدتها وهو الوجود؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في عبارته السابقة: «بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً، فإنّه يتوافق فيه المتخالفات ويتشارك فيه المتمايزات» فهو يفترض وجود الماهيّات في الأعيان، ولكنّ وحدتها لا تتمّ إلّا بالوجود، وهو لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل لأصالة الوجود.

الدليل الثامن: إثبات الفرق بين ما الحقيقيّة والشارحة بأصالة الوجود

يبتني هذا الدليل أيضاً على أصلٍ موضوعيّ، إثباته موكولٌ إلى مباحث البرهان في علم المنطق، وحاصله: أنّ مطلب (ما الشارحة) يختلف عن مطلب

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١٣ ـ ١٥.

(ما الحقيقيّة)، فإنّ الأوّل سؤال عن حقيقة الشيء وتعريفه قبل فرض وجوده في الخارج، والثاني سؤال عن حقيقته وتعريفه بعد فرض وجوده خارجاً.

بيان ذلك: قد يُسأل عن حقيقة الشيء وماهيّته بـ(ما هو) قبل ثبوت الماهيّة ووجودها في الواقع الخارجي، أي قبل الإجابة عن مطلب (هل البسيطة)، وهذا ما يُسمّى في اصطلاح المناطقة بمطلب «ما الشارحة»، بمعنى: أنّ السؤال عن ماهيّة الشيء بـ(ما) يُطلب به شرح معنى ذلك الشيء قبل فرض وجوده في الخارج، ويكون الجواب بماهيّة الشيء وحقيقته، ولكن قبل الوجود.

وقد يقع السؤال عن حقيقة الشيء وماهيّته بـ(ما هو؟) بعد ثبوت الماهيّة ووجودها في الخارج، أي بعد الإجابة عن مطلب (هل البسيطة)، وهذا ما يُسمّى بمطلب (ما الحقيقيّة)، ويُطلب به معرفة الشيء بعد فرض وجوده خارجاً.

قال بهمنيار في التحصيل: «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات، فهو متأخّر عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمعدوم، وأمّا مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ، وما لم يثبت الأمر كان ذلك شرحاً للاسم، فإذا ثبت وجوده، كان حدّاً لحقيقة الذات»[1].

والحاصل: أنّ محتوى السؤال عن (ما الحقيقيّة) و(ما الشارحة) واحد، والاختلاف بينهما في كون الأوّل قبل الوجود، والثاني بعد الوجود، وهو اختلافٌ وتمايزٌ حقيقيّ بين المطلبين.

إذا اتّضح ذلك، نقول في تقريب الاستدلال:

لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما بقي أيّ فرق بين ما الشارحة وما الحقيقيّة، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص١٩٦.

أمّا بطلان التالي، فيبتني على ما ذكرناه من الفرق الذي أبرزه المناطقة بين ما الشارحة وما الحقيقيّة، وأنّ الأولى قبل الوجود، والثانية بعده.

وأمّا التلازم بين المقدّم والتالي، فهو واضح أيضاً، لأنّ الوجود إذا كان اعتباريّاً، ولا تحقّق له في الأعيان، لا يبقى أيّ معنى للتفريق بين ما الشارحة وأنّها قبل الوجود وبين ما الحقيقيّة وأنّها بعد الوجود.

قال صدر المتألّهين في تقرير هذا الدليل: «قد تقرّر في علم الميزان: أنّ مطلب (ما) الشارحة غير مطلب (ما) الحقيقيّة، وليست المغايرة بينهما في مفهوم الجواب، لأنّه الحدّ التامّ عند المحقّقين، بل باعتبار الوجود في أحدهما وعدمه في الآخر، فلو لم يكن للوجود صورة في الخارج، لم يكن بين المطلبين والجوابين فرقٌ يعتدّ به كما لا يخفى»[1].

تقييم الدليل الثامن

أوّلاً: الدليل تامّ، وهو يثبت أصالة الوجود، ولولاه لما كان هناك أيّ فرق بين الماهيّة قبل الوجود (ما الشارحة) وبين الماهيّة بعد الوجود (ما الحقيقيّة).

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت أصالة الوجود بالتفسير الأوّل، لأنّه يفترض أنّ الماهيّة متحقّقة بعد ثبوت الوجود لها؛ ولذا سمّيت بـ(ما الحقيقيّة)، لأنّ السؤال بها سؤال عن الحقيقة والماهيّة المتحقّقة والثابتة في الأعيان بالوجود، ولو كانت الماهيّة أمراً عدميّاً حتّى بعد ثبوت الوجود لها ـ كما هو الفرض في التفسير الثاني ـ فلا معنى للتفريق بينها وبين الماهيّة قبل الوجود، بجعل هذه شارحة وتلك حقيقيّة.

يُضاف إلى ذلك: أنّ الماهيّة قبل الوجود من الأمور الثبوتيّة في الذهن، ويُجاب

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، تحقيق: محمّد خواجوي ـ محسن بيدارفر، منشورات بيدار، ١٤٢٩ هـ، قم المقدّسة: ج١ ص٥٤.

بها عند السؤال بـ(ما الشارحة)، فكيف أصبحت بعد الوجود أمراً عدميّاً؟! وكيف ذكروا بأنّ الجواب عن المطلبين واحد، والاختلاف في فرض الوجود وعدمه، مع أنّ السؤال في الأوّل عن أمرٍ ثبوتي، وفي الثاني عن أمرٍ عدميّ؟!

الدليل التاسع: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني

يبتني هذا الدليل على مجموعة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّنا عندما نواجه أيّ واقعيّة من الواقعيّات ننتزع منها مفهومين، أحدهما مشترك وهو الوجود، والآخر مختصّ وهو الماهيّة، وهذه مقدّمة وجدانيّة وبرهانيّة كما تقدّم.

المقدّمة الثانية: إنّ الجزء المشترك بين الواقعيّات وهو مفهوم الوجود، غير الجزء المختصّ وهو مفهوم الماهيّة، وهذا هو البحث المعروف عندهم بـ(زيادة الوجود على الماهيّة)، بمعنى: أنّ المفهوم من أحدهما، غير المفهوم من الآخر، وهذه المقدّمة ـ كما سبق ـ من البديهيّات الفطريّة التي قياساتها معها، فإنّ الجزء المختصّ وهو الماهيّة، يحكي جهة الامتياز في الموجود المتحقّق، وهو من حيث هو، لا موجود ولا معدوم، والجزء المشترك وهو مفهوم الوجود، يحكي ذات الموجوديّة والتحقّق، وهو موجودٌ لا غير، ولا يعقل أن يكون من حيث هو، لا موجوداً ولا معدوماً، لأنّه من ارتفاع النقيضين؛ فالمشترك غير المختصّ.

المقدّمة الثالثة: إنّ انتزاع أيّ مفهوم من المفاهيم الحاكية عن الواقع الخارجي، يتوقّف على تحقّق الأمر المنتزع عنه خارجاً، ولو أمكن أن ينتزع مفهوم وليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو ليس بينه وبين المنتزع عنه مطابقة ولو في الجملة[1]، للزم السفسطة، وانسدّ باب العلم الحصولي، ولم يبق لنا طريق لفهم

---

(١) إشارة إلى الاختلاف في تفسير المطابقة بين العلم الحصولي ومحكيّه في الخارج.

الواقعيّة، لأنّ الطريق الوحيد لفهم الواقعيّة هو حكاية ما في الذهن عمّا هو في الخارج أو في نفس الأمر، وتتوقّف هذه الحكاية على ثبوت نحوٍ من المطابقة بين المفهوم المنتزع والخارج المنتزع عنه، وإلّا لوقع التباين بينهما من جميع الجهات، والمباين لا يُعقل أن يكون حاكياً عن المباين الآخر، ولو كان حاكياً للزم حكاية كلّ مفهوم عن كلّ مصداق، وهو باطل بالضرورة والوجدان.

ويمكن ذكر هذه المقدّمة في قياسٍ استثنائيّ، حاصله:

لو أمكن انتزاع مفهوم ليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو له منشأ انتزاع من دون مطابقة بين المنتزع والمنتزع منه، للزم القول بالسفسطة وانغلاق باب العلم الحصولي، لكنّ التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

فيثبت أنّ لكلّ مفهومٍ منشأ انتزاع في الخارج وفي نفس الأمر، وأنّ هناك نحواً من المطابقة بين المفهوم المنتزع وبين محكيّه المنتزع منه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، ننتقل إلى تقريب الاستدلال، فنقول:

ذكرنا في المقدّمة الأولى والثانية: أنّ هناك جزءاً مشتركاً بين الواقعيّات الخارجيّة، وهو مفهوم الوجود، وأنّه غير الجزء المختصّ الذي هو الماهيّة، وأوضحنا أيضاً في المقدّمة الثالثة: أنّ كلّ مفهومٍ لابدّ أن يكون له منشأ انتزاع في الخارج، يحكي عنه ويطابقه في الجملة.

وهنا نتساءل: ما هو منشأ انتزاع مفهوم الوجود في الخارج؟

وللإجابة عن هذا التساؤل توجد احتمالات ثلاثة، وهي مستفادة من حصرٍ عقليّ بمنفصلتين حقيقيّتين حاصلهما: أنّ منشأ الانتزاع إمّا أن يكون متحقّقاً بنفس عمليّة الانتزاع أو لا، والثاني إمّا أن يكون نفس الوجود المتحقّق في الأعيان أو لا، والثاني هو الماهيّة، فهذه احتمالاتٌ ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن لا يكون للمنتزع عنه تحقّق قبل الانتزاع، بأن يكون منشأ الانتزاع معلولاً ومتأخّراً عن عمليّة انتزاع مفهوم الوجود عنه.

وهذا الاحتمال باطل بالضرورة، لأنّه يستلزم الدور الباطل؛ إذ المفروض أنّ المفهوم المنتزع يتوقّف على تحقّق الواقع المنتزع عنه، ويُفترض في هذا الاحتمال أنّ الواقع المنتزع عنه متوقّف على تحقّق الانتزاع والمفهوم المنتزع، وهو دورٌ مصرّحٌ بديهيّ الاستحالة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الواقع المنتزع عنه مفهومُ الوجود أمراً مغايراً لنفس الوجود، وهو الماهيّة التي تمثّل جانب الاختصاص والامتياز بين الواقعيّات الخارجيّة.

وهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن الالتزام به، لأنّ حيثيّة الوجود النفس الأمريّة غير حيثيّة الماهيّة، فإنّ حيثيّة الوجود في نفس الأمر هي حيثيّة التحقّق والإباء عن العدم، وأمّا حيثيّة الماهيّة من حيث هي وفي نفس الأمر، فهي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، أي: إنّها خالية في ذاتها عن التحقّق وعدمه، فلا تطابق بين مفهوم الوجود وبين حيثيّة غير الوجود من الماهيّات، فلا يمكن انتزاع مفهوم الوجود من هذه الحيثيّة؛ للتباين الحيثويّ بين المشترك والمختصّ في نفس الأمر، ونحن قد اشترطنا التطابق في مقدّمةٍ سابقة، بأن يكون بين المفهوم المنتزع وبين منشأ انتزاعه نحو من المطابقة، ولا مطابقة بين مفهوم الوجود وحيثيّة الماهيّة، كي تكون منشأً لانتزاعه.

الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ انتزاع مفهوم الوجود هو ذات الوجود المتحقّق في الواقع الخارجي. وهذا هو الاحتمال المتعيّن، وبه نثبت أنّ الوجود متحقّق في الأعيان، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

هذا الدليل قد ذكره الآشتياني في كتابه الذي جمع فيه طائفةً من بحوث الحكماء، نقلاً عن محمّد مهدي النراقي في كتابه (قرّة العيون)، حيث قال: «ومن البراهين الدالّة على أنّ للوجود حقيقةً متأصّلةً متحصّلةً في الأعيان: أنّه لا شكّ أنّ جميع الأشياء مشتركٌ في انتزاع الوجود العامّ البديهيّ منها، ولا شكّ أيضاً أنّ

انتزاعَ شيءٍ من شيء إنّما يُتصوّر بعدما يكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحقّقاً، فتحقّقه إن كان بنفس هذا الانتزاع يلزم الدور والتسلسل، وإن كان بشيءٍ غير الوجود فهو باطل، لأنّ ما به التحقّق والتذوّت ليس إلّا الوجود، فالشيء مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متحقّقاً، وإن كان بالوجود فيثبت المطلوب، لأنّه يلزم حينئذ أن يكون حقيقة، أي الوجود متأصّلاً»[1].

والحاصل: أنّ مفهوم الوجود لابدّ أن يكون له منشأ انتزاع وله نحو تحقّق في متن الأعيان، ولا يعقل أن يكون شيئاً غير الوجود، فالوجود متحقّق في الخارج وينتزع منه مفهوم الوجود العامّ، وهو المطلوب.

تقييم الدليل التاسع

أوّلاً: إنّ هذا الدليل تامّ.

ثانياً: إنّ هذا الدليل ينسجم مع التفسير الأوّل، لأنّه يقوم على أساس وجود الواقعيّة في الخارج، وأنّ هذه الواقعيّة تنحلّ في الذهن وفي نفس الأمر إلى حيثيّتين: حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة، مع حفظ وحدة تلك الواقعيّة في التحقّق الخارجي. وهذا معناه: العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، فلا ينسجم مع القول بأنّ الماهيّة منتزعة من حيثيّة الحدّ العدميّ، والوجود منتزع من ذات المحدود، كما هو المفروض في التفسير الثاني؛ وكذلك الحال على التفسير الثالث كما لا يخفى.

الدليل العاشر: ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهيّة

يتألّف هذا الدليل من قياسٍ استثنائيّ، حاصله:

لو كانت الماهيّة هي الأصيلة في الأعيان، للزم وقوع التشكيك فيها، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

---

(١) **منتخبات از آثار حكماى إلهى إيران**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٨١.

أمّا بطلان التالي ـ وهو وقوع التشكيك في الماهيّة ـ فهو أصلٌ موضوعيّ، قد وقع فيه خلافٌ كثير بين الحكماء، وسيأتي تحقيقه في البحوث اللاحقة[1]، فبطلان التالي مبنيّ على القول بامتناع التشكيك في الماهيّات، كما هو منسوب إلى حكماء المشّاء.

وأمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فتوضيحها يتوقّف على بيان مجموعة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ البحث في كلامهم يدور ـ كما تقدّم ـ بين القول بأصالة الوجود أو القول بأصالة الماهيّة، فإذا أبطلنا القول بأصالة الماهيّة، يثبت لا محالة القول بأصالة الوجود، لأنّ الواقعيّة ثابتة في متن الأعيان بالضرورة، فإمّا أن تكون مصداقاً بالذات للوجود أو للماهيّة، فإبطال أحد القولين يستلزم ثبوت الآخر.

المقدّمة الثانية: إنّ قانون العلّية والمعلوليّة من القوانين الخارجيّة العينيّة، فلو كانت الماهيّة هي الأصيلة في الأعيان، كان قانون العلّية والمعلوليّة ـ بحسب الواقع الخارجيّ ـ من أحكام الماهيّة.

المقدّمة الثالثة: إذا كان قانون العليّة والمعلوليّة من أوصاف الماهيّة وأحكامها في الخارج، فلازمه أن يكون بعض أفراد الماهيّة ـ سواء كانت ماهيّة نوعيّة أم جنسيّة ـ علّة للبعض الآخر، فيكون بعض أفراد الماهيّة الواحدة علّة وبعضها الآخر معلولاً، ويكون زيد الأب من ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ علّة لابنه محمّد، وكذا الحال في ماهيّة النار وماهيّة الجسم والعقل وغيرها من الماهيّات، حيث يكون بعض أفرادها علّة للبعض الآخر.

المقدّمة الرابعة: إنّ العلّة متقدِّمة على معلولها، فهي أقدم منه في التحقّق

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣١ وما بعدها.

والثبوت، وهذا من الأمور البديهيّة الفطريّة، وذلك لتوقّف كلّ معلول على تحقّق علّته في رتبة سابقة.

وسيأتي أيضاً: أنّ العلّة أقوى وأشدّ من معلولها، وهذا أيضاً من الأمور الضروريّة؛ إذ لو كانت العلّة مساوية لمعلولها أو أضعف منه في التحقّق، للزم إمّا الترجيح بلا مرجّح، أو كون الفاقد للشيء معطياً له، وكلاهما محال بالبداهة. قال صدر المتألّهين: «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها في ما يقع به العلّية»[1].

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، نقول في بيان الملازمة:

لو كانت الماهيّة هي الأصيلة في الأعيان، للزم كون العلّية والمعلوليّة من أحكامها وأوصافها في الخارج، وللزم أيضاً أن يقع التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف في أفراد الماهيّة الواحدة، سواء كانت ماهيّةً نوعيّةً أم جنسيّة، وهذا معناه وقوع التشكيك في أفراد الماهيّة الواحدة، وحيث ثبت في محلّه أنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله.

إذن لا يعقل أن تكون الماهيّة هي الأصيلة في الأعيان، فلابدّ أن يكون الوجود هو الأصيل؛ إذ لو لم تكن الواقعيّة مصداقاً بالذات للماهيّة، فيجب أن تكون مصداقاً بالذات للوجود، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «لو كانت الجاعليّة والمجعوليّة متحقّقتين بين الماهيّات لا بين الوجودات، يلزم التشكيك بالأقدميّة وعدمها بين أفراد مقولة الجوهر عند سببيّة جوهر لجوهر آخر، وهذا باطل عند محصّلي الحكماء، حيث بيّنوا أن لا أولويّة ولا تقدّم لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهرٍ آخر، لا في تجوهره ولا في جوهريّته، أي في كونه محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص١٨٧.

فلا يتقدّم الإنسان الذي هو الأب على، الإنسان الابن في حدّه ومعناه، ولا في صدق الإنسانيّة عليه، بل تقدّمه عليه إمّا بالوجود أو بالزمان»[1].

وقال السبزواري في منظومته:

كذا لزوم السبق في العليّة مع عدم التشكيك في المهيّة

«**بيانه**: أنّه يجب تقدّم العلّة على المعلول، ولا يجوز التشكيك في الماهيّة، فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد، كما في علّية نار لنار، أو علّية الهيولى والصورة للجسم، أو العقل الأوّل للثاني، وكان الوجود اعتباريّاً، لزم كون الماهيّة النوعيّة الناريّة ـ مثلاً ـ في أنّها نار متقدّمة، والماهيّة الناريّة في أنّها نار مؤخّرة، والماهيّة الجنسيّة الجوهريّة في أنّها جوهر متقدّمة بما هي في العلّة، وهي في أنّها جوهر متأخّرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي. وقد جمع جمٌّ غفير منهم بين اعتباريّة الوجود ونفي التشكيك في الماهيّة. وعلى القول بأصالته، فالمتقدّم والمتأخّر وإن كانا ماهيّة، لكن ما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود الحقيقي»[2].

إذن يتحتّم القول بأصالة الوجود بناءً مذهب حكماء المشّاء، من إنكار التشكيك في الماهيّة، إذ لا يمكن الجمع بين القول بأصالة الماهيّة وبين نفي وقوع التشكيك فيها، فمن يثبت أصالة الماهيّة لابدّ أن يثبت أيضاً وقوع التشكيك فيها، ومن ينفي التشكيك في الماهيّة لابدّ أن ينفي أصالتها، كما أنّ الذي يثبت التشكيك في الماهيّة لا يمكننا أن نلزمه بالقول باعتباريّة الماهيّة وأصالة الوجود.

تقييم الدليل العاشر

أوّلاً: إنّ هذا الدليل لا يتمّ إلّا عند من ينفي وقوع التشكيك في الماهيّة، كما هو منسوب إلى حكماء المشّاء، وأمّا من يثبت التشكيك في الماهيّة، فلا يتمّ عنده

(١) **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق: ج١ ص٥٣.

(٢) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١١ ـ ١٢.

هذا النحو من الاستدلال.

ثانياً: إنّ هذا الدليل ـ على فرض تماميّته وصحّة الأصل الموضوعي الذي استند إليه ـ لا يثبت أصالة الوجود إلّا بنحو كان التامّة، ولا يثبت أيّ واحد من التفسيرات المتقدِّمة لأصالة الوجود، فهذا الدليل حياديّ من هذه الجهة؛ إذ قد تكون الماهيّة عين الوجود (بناءً على التفسير الأوّل) ومع ذلك لا يقع التشكيك فيها، وقد تكون أمراً عدميّاً (بناءً على التفسير الثاني) ولا يقع التشكيك فيها أيضاً.

الدليل الحادي عشر: توقّف ثبوت الحمل الشائع على أصالة الوجود

هذا الدليل أيضاً يتألّف من قياسٍ استثنائيّ، حاصله:

لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما تحقّق الحمل الشائع وانحصر الحمل بالحمل الأوّلي، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح، لأنّ الحمل ـ كما سيأتي ـ ينقسم إلى حملٍ شائع وحملٍ أوّلي، ومثال الأوّل: حمل الطبائع على مصاديقها، من قبيل قولنا: زيد إنسان، ومثال الثاني: حمل الحدود والتعريفات على الماهيّة النوعيّة أو الجنسيّة، من قبيل قولنا: الإنسان حيوان ناطق، وقولنا: الحيوان جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرِّكٌ بالإرادة.

وأمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فلأنّ الحمل معناه الاتّحاد بين شيئين من جهة، والمغايرة بينهما من جهة أُخرى، وهذا «الاتّحاد:

• إمّا أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لابدّ أن تكون اعتباريّة، ويقصد بالحمل حينئذ: أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات؛ مثل قولنا: (الإنسان حيوان ناطق) فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم (حيوان ناطق) واحد إلّا أنّ التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل، وهذا النوع من الحمل يسمّى (حملاً ذاتيّاً أوّليّاً).

• وإمّا أن يكون الاتّحاد في الوجود والمصداق، والمغايرة بحسب المفهوم،

ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ مفهوم (إنسان) غير مفهوم (حيوان) ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان؛ وهذا النوع من الحمل يُسمّى (الحمل الشائع الصناعي) أو (الحمل المتعارف) لأنّه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم»[1].

إذن الاتّحاد في الحمل الأوّلي بالمفهوم والمغايرة اعتباريّة، والاتّحاد في الحمل الشائع المتعارف بالوجود والمغايرة مفهوميّة، فلو أنكرنا أصالة الوجود، وقلنا بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ، فيرجع الاتّحاد في الحمل الشائع إلى الاتّحاد في المفهوم، لأنّ الوجود لا تحقّق له كي يتّحد به الموضوع والمحمول في هذا الحمل، فتنحصر جهة الاتّحاد بالمفهوم، ويعود الحمل في القضايا كلُّه إلى الحمل الأوّلي، وحيث سيأتي أنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «الشاهد الثالث: أنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمرٍ آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء، كقولنا: زيد حيوان، والإنسان ماشٍ؛ لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارةٌ عن اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل: إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن؛ فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة لم تكن جهة الاتّحاد مخالفةً لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدةٍ ما وتغايرٍ ما؛ إذ لو كان هناك وحدةٌ محضةٌ، لم يكن حمل، ولو كانت كثرةٌ محضة، لم يكن حمل، فلو كان الوجود

---

(١) **المنطق**، المظفّر، مصدر سابق: ص١٠٠ ـ ١٠١.

أمراً انتزاعيّاً، يكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيّات؛ وإذا كان كذلك لم يتحقّق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأوّلي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي، الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى»[1].

تقييم الدليل الحادي عشر

أوّلاً: إنّ هذا الدليل تامّ، وسيأتي تعميقه أكثر في مباحث الحمل.

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت التفسير الأوّل لأصالة الوجود، لأنّه يبتني على الاتّحاد المصداقي بين المفاهيم الماهويّة بحسب الوجود، فالماهيّات موجودة في الخارج ومتّحدة مع الوجود في الأعيان، والاتّحاد هنا بمعنى العينيّة والوحدة كما تقدّم.

الدليل الثاني عشر: وجودات الأعراض في الخارج لغيرها

يعتمد هذا الدليل على ما سيأتي إثباته لاحقاً[2] من أنّ وجود الأعراض في نفسها عين وجودها لغيرها.

قال صدر المتألّهين: «كما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجودٌ في نفسه، إلّا أنّ وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فللجوهر وجود في نفسه لنفسه، وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه، بل لغيره»[3].

وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهيّة تامّة ملحوظة بالذات في

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٢ ـ ١٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٧٨ وص٣٢٧ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٣٣١.

العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنّه في الخارج نعت للموضوع»[١].

وقال أستاذنا حسن زاده آملي في تعليقته على هذه العبارة: «فيُقال: البياض مثلاً لونٌ مفرّقٌ للبصر، فماهيّته ملحوظة بالذات في العقل بدون موضوعه ولكن وجوده في الخارج في غيره، لأنّه في الخارج نعتٌ للموضوع»[٢].

إذا اتّضح هذا الأصل الموضوعي، نقول في تقريب الاستدلال:

لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما أمكن أن يكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فيعتمد ـ كما ذكرنا ـ على ما سيأتي إثباته من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وأمّا وجه الملازمة، فلأنّه لو كان الوجود أمراً اعتباريّاً، لا معنى للقول بأنّ وجود العرض في الخارج في غيره، لأنّ حلول وجود العرض في موضوعه أمرٌ خارجيّ زائد على ماهيّته التامّة الملحوظة بالذات في العقل بدون الموضوع، فلو لم يكن له ذلك الوجود الخارجيّ الزائد على الماهيّة، بأن كان وجوده أمراً اعتباريّاً، فلا معنى لأن يكون في غيره، ولا أن يكون في الخارج نعتاً لموضوعه، بل يكون كغيره من الماهيّات التامّة الملحوظة بالذات في العقل، وحيث إنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله. ثبت المطلوب، وهو أصالة الوجود.

قال صدر المتألّهين: «من الشواهد الدالّة على هذا المطلب أنّهم قالوا: إنّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه، ولا شكّ أنّ حلول العرض في موضوعه أمرٌ خارجيّ زائد على ماهيّته،

---

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص٦٢.

(٢) **شرح المنظومة**، السبزواري، علّق عليه: حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج٢ ص٢٤١، التعليقة (٨).

وكذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض وحدها، وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع... فقد علم أنّ عرضيّة العرض كالسواد، أي وجوده زائد على ماهيّته؛ فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً، بل كان أمراً انتزاعيّاً ـ أعني الكون المصدري ـ لكان وجود السواد نفس سواديّته، لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهيّتها الكليّة، فكذلك حكم الجواهر؛ ولهذا لا قائل بالفرق»[1].

تقييم الدليل الثاني عشر

أوّلاً: إنّ تماميّة هذا الدليل تتوقّف على تحقيق نحو وجود الأعراض في الخارج، وأنّ وجودها في الخارج عين وجودها لموضوعاتها، فإن تمَّ هذا الأصل الموضوعي يتمّ الاستدلال، ويثبت أصالة الوجود.

ثانياً: إنّ هذا الدليل لا يثبت أيّ واحد من التفسيرات المتقدِّمة لأصالة الوجود.

هذه هي أهمّ الأدلّة التي ذُكرت لإثبات أصالة الوجود، وهناك أدلّة أُخرى سيتعرّض لها صدر المتألّهين في بحوث لاحقة كبرهان الحركة الاشتداديّة وغيرها، وقد أعرضنا عن ذكرها في المقام، لأنّها تعتمد على أصول موضوعةٌ غامضة، وتفتقر إلى التوضيح والتفصيل؛ ممّا قد يخرجنا عن هدف هذا الكتاب، ولذا أخّرنا ذكرها تبعاً للمصنّف. مضافاً إلى أنّ مجموعة من النتائج التي سوف نشير إليها في التنبيه اللاحق، تصلح أن تكون دليلاً على أصالة الوجود، وسننبّه على ذلك لاحقاً.

---

(١) **المشاعر**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٧.

وقد تحصّل من مجموع تلك الأدلّة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ أصالة الوجود من الأمور الثابتة التي لا يمكن التشكيك فيها، وأنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ تابعٌ في تحقّقه للوجود، ولا يعقل القول بأصالته.

الأمر الثاني: أنّ أغلب الأدلّة السابقة، إنّما تثبت أصالة الوجود بالتفسير الأوّل، دون التفاسير الأخرى، والبعض الآخر من الأدلّة حياديّ لا يثبت أيّ واحد من تفسيرات أصالة الوجود.

الأمر الثالث: أنّه لم نجد حتى دليلاً واحداً يثبت أصالة الوجود بالتفسير الثاني أو الثالث.

الأمر الرابع: أنّ هناك مجموعة من النتائج المهمّة تترتّب على ما أثبتناه من أصالة الوجود، سيأتي ذكرها في تنبيه لاحق.

التنبيه الخامس

النتائج المترتّبة على نظريّة أصالة الوجود

النتيجة الأولى: إثبات الواقعيّة العينيّة

ذكرنا في البحوث السابقة: أنّ المسائل الفلسفيّة ـ وأوّلها مسألة أصالة الوجود بحسب هذا الكتاب ـ تتوقّف على الإيمان بثبوت أصل الواقعيّة في الرتبة السابقة، ومن هذه النقطة يفترق الفيلسوف عن السوفسطائي الذي ينكر أصل الواقعيّة ويؤمن بأنّ العالم وهمٌ وسراب. وقد أشار إلى ذلك الطباطبائي في مستهلّ حديثه عن أصالة الوجود، حيث قال: «إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء...»[1]، ومراده من الأصالة هنا: ثبوت الواقعيّة، في قبال من يُنكرها من رأس، وليس مراده: الأصالة في محلّ البحث، وهي الموجوديّة بالذات في الأعيان. إذن، للأشياء واقعيّة في الوجود الخارجي، وهذا من الأمور البديهيّة والوجدانيّة كما تقدّم.

وذكرنا أيضاً: أنّنا عندما نواجه تلك الواقعيّة، نجدها متكثّرة ومختلفة من جهة، ومتّحدة ومشتركة في معنىً واحد من جهةٍ أخرى، فهناك إنسان وفرس موجود وشجر موجود وحجر موجود ونحو ذلك، والذهن ينتزع من حيثيّة الاختلاف والتمايز مفهوم الماهيّة، ومن حيثيّة الوحدة والاشتراك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهيّة غير مفهوم الوجود؛ لأنّ المختص غير المشترك.

ثم تساءلنا بعد ذلك: أيُّ المفهومين هو الأصيل؛ بأن تكون تلك الواقعيّة والموجوديّة العينيّة التي نثبتها بالضرورة والوجدان مصداقه بالذات دون الآخر؟

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

وأثبتنا في مقام الإجابة: أنّ الوجود هو الأصيل والموجود بالذات، والماهيّة اعتباريّة وموجودة في الخارج بتبع الوجود.

وهنا نقول: إنّ تلك الواقعيّة والموجوديّة التي نثبتها بالبداهة، لا يكون لثبوتها معنىً محصّل ومعقول إلّا على القول بأصالة الوجود، وإنّ الواقعيّة مصداق بالذات لمفهوم الوجود دون الماهيّة؛ وذلك لأنّ الماهيّة ـ كما سبق ـ ليست من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فالماهيّة في ذاتها ليس فيها التحقّق والثبوت، بل هي بهذا اللحاظ خلو من التحقّق وعدمه، ولا تُنسب إليها الموجوديّة إلّا بانضمام الوجود إليها بنحو الحيثيّة التقييديّة، وإلّا لزم الدور أو التسلسل أو الانقلاب في الذات، وكلّها مستحيلة، فالإيمان بأصالة الماهيّة وموجوديّتها بالذات مع خلوّ ذاتها عن التحقّق والثبوت، يؤديّ إلى السفسطة وإنكار الواقعيّة. فلو لم يكن الوجود أصيلاً وموجوداً بالذات في الأعيان، للزم القول بالسفسطة وإنكار الواقعيّة، لكن التالي باطل؛ لأنّ الواقعيّة ثابتة ومتحقّقة بالبداهة والوجدان، فالمقدم مثله، أي: إنّ الوجود هو الأصيل دون الماهيّة.

وهذا البيان يصلح تقريباً جديداً أيضاً للاستدلال على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتفسير الأوّل.

والحاصل: أنّ الواقعيّة الثابتة بالبداهة لا يُتعقّل ثبوتها إلّا بالبناء على أصالة الوجود، وإنكار أصالته والإيمان بأصالة الماهيّة يؤدّي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فلابدّ أن تكون الواقعيّة مصداقاً بالذات لمفهوم الوجود.

النتيجة الثانية: الوجود من المعقولات الأوّليّة

إنّ البحث في كون مفهوم الوجود من المعقولات الأوّليّة أو الثانويّة، من المباحث المهمّة التي وقع الخلاف فيها بين الحكماء، وكلماتهم ـ وخصوصاً المتأخّرين منهم ـ مضطربة في هذا المجال، حيث يستفاد من بعضها ـ كما سيأتي ـ أنّ مفهوم الوجود من

المعقولات الثانية الفلسفيّة، ويستفاد من بعضها الآخر أنّه من المعقولات الأوّليّة.

ونحن نعتقد أن تحرير هذه المسألة يعتمد على مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة. فإن كان البناء على الأول، يكون مفهوم الوجود حينئذٍ من المعقولات الأوّليّة. وإن كان البناء على أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، فإنّ مفهوم الوجود يكون من المعقولات الثانويّة. ولكن قبل في بيان هذه النتيجة، ينبغي تقديم مقدّمة تساهم في الإيضاح، حاصلها:

أنّ لفظ المعقول يطلق على معنيين مختلفين:

أحدهما: المفهوم في الذهن، أو ما يسمّى بالمعلوم بالذات، فكلّ ما يُدرَك بالذات ويُفهَم في الذهن، يُسمّى معقولاً بهذا الاصطلاح.

وهذا المعنى خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ المعقولات في عالم المفهوم كلّها حاكية عن معانيها ومحكيّاتها في نفس الأمر، فهي على مستوىً واحدٍ من هذه الناحية، ولا معنى لكون بعضها معقولاتٍ أوّليّةً والأخرى ثانويّة.

ثانيهما: منشأ انتزاع المفهوم ومحكيّه في نفس الأمر، سواء كان له ما بإزاء في الواقع الخارجيّ أم لم يكن، وهذا ما يُسمى اصطلاحاً بالمعلوم بالعرض، فالمفهوم في الذهن هو المعلوم بالذات ومحكيّه في نفس الأمر هو المعلوم بالعرض.

وهذا المعنى للمعقول، وهو المحكيّ النفس الأمريّ، هو المبحوث عنه في المقام.

هنا ذكروا بأنّ المحكيّ في نفس الأمر إن كان له ما بإزاءٍ عينيّ في الواقع الخارجيّ فهو من المعقولات الأوّليّة، وإذا لم يكن له ما بإزاء في الخارج فهو معقول ثانوي.

قال الجرجاني[1] في التعريفات: «المعقولات الأولى: ما يكون بإزائه موجودٌ

---

(١) الجرجاني، الشريف علي بن السيّد محمد بن علي، أبو الحسن، الشهير بالسيّد الشريف، ولد بجرجان سنة ٧٤٠ هـ، وتوفّي بشيراز سنة ٨١٦ هـ. (**هدية العارفين**، إسماعيل باشا

في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما يحملان على الوجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان.

المعقولات الثانية: ما لا يكون بإزائه شيء فيه كالنوع والجنس والفصل، فإنّها لا تحمَل على شيء من الموجودات الخارجيّة»[١].

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول:

بناءً على القول بأصالة الوجود يكون لمحكيّ مفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العينيّ، وحينئذٍ يكون محكيّ مفهوم الوجود من المعقولات الأوّليّة والحقيقيّة، وأمّا بناءً على القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود فلا يبقى لمحكيّ الوجود ما بإزاء في الأعيان، ويكون حينئذٍ من المعقولات الثانويّة والاعتباريّة.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في موارد كثيرة أشرنا إلى بعضها في البحوث السابقة، حيث ذكر بأنّ مفهوم الوجود بناءً على القول بأصالة الوجود يكون من المعقولات الأوّليّة، لا الثانويّة؛ قال صدر المتألّهين: «إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ عينيّة، ليس مجرّد مفهومٍ ذهنيّ ومعقولٍ ثانويّ كما زعمه المتأخّرون»[٢].

وقال في مناقشة المحقّق الدواني عند استدلاله على وحدة واجب الوجود: «إنّه بأيّ طريق عرف أنّ ذاته تعالى وجود بحت، بعدما أنكر أنّ للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء، وزعم أنّهم ذهبوا إلى أنّه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها؟!»[٣].

وقال أيضاً: «إنّ القوم إنّما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود

البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج١ ص٧٢٨).

(١) **التعريفات**، السيّد الشريف علي بن محمد علي الجرجاني: ص٩٧.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٣٥.

(٣) المصدر السابق: ج٦ ص ٧٣ـ٧٤.

والهويّة الخارجيّة، وذهابهم إلى أنّ الوجود والتشخّص من الاعتبارات الذهنيّة والمعقولات الثانية التي لا يحاذى لها أمر في الخارج»[1].

وكذلك قال: «إنّ الوجود في كلّ شيء هوالأصل في الموجوديّة، والماهيّة تبع له، وإنّ حقيقة كلّ شيء هو نحو وجوده الخاصّ به دون ماهيّته وشيئيّته، وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين أنّه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعيّة التي لا يُحاذى بها أمر في الخارج»[2].

إذن يؤكّد صدر المتألّهين في هذه العبارات وغيرها: أنّ الوجود بناءً على أصالته يكون من المعقولات الأوّليّة، وينكر على القائلين بأنّ الوجود من المعقولات الثانويّة والأمور الاعتباريّة التي ليس لها ما بإزاء في الخارج.

والحاصل: أنّ محكيّ مفهوم الوجود بناءً على أصالته، من المعقولات الأوّليّة، ولا يعقل الجمع بين القول بأصالة الوجود من جهة، وبين القول بأنّ مفهوم الوجود ـ أي محكيّه النفس الأمري كما تقدّم ـ من المعقولات الثانويّة والمفاهيم الاعتباريّة التي ليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجيّ من جهة أخرى؛ لأنّ القول بأصالة الوجود يعني أنّ له ما يحاذيه في الأعيان، والقول بكونه من المعقولات الثانويّة يعني عدم ثبوت ما يحاذيه في الأعيان، والجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين، وهو محال.

وهذا ما أشار له الحكيم السبزواي في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «كون الوجود أصيلاً، بمعنى: أنّ له أفراداً أو فرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى، مع كونه معقولاً ثانياً، أي: لا يحاذيه شيء في الخارج، بينهما تهافت»[3].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٩٤.

(٢) المصدر السابق: ج٩ ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٢٥٧، الحاشية رقم (١).

وفي المقام قد يطرح تساؤل، حاصله: لماذا نجد أنّ بعض الحكماء القائلين بأصالة الوجود ومنهم صدر المتألّهين، قد صرّحوا في بعض الموارد بأنّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفيّة، مع أنّه تقدّم تصريحهم بأنّ القول بأصالة الوجود يستلزم كون مفهومه من المعقولات الأوّليّة لا الثانويّة؟

قال صدر المتألّهين: «اتفقت كلمة الحكماء على أنّ الوجود المطلق العامّ من المعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة التي لا تحقّق لها في الأعيان»[1].

وقد أجيب عن هذا التساؤل بوجهين: أحدهما ستأتي الإشارة إليه في النتيجة اللاحقة من نتائج القول بأصالة الوجود، وثانيهما ما ذكره صدر المتألّهين من الفرق بين الوجود الاسم المصدري والوجود المصدري، فالأوّل معقولٌ أوّلي والثاني معقولٌ ثانويّ.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان الأمور التالية:

الأمر الأوّل: أنّ المراد من اسم المصدر هو ما يدلّ على المبدأ وأصل الفعل والحدث، من دون دخول نسبة إلى ذاتٍ أو فاعل ـ ولو لم يكن معيّناً ـ في معناه، فيكون الملحوظ في اسم المصدر ذات الحدث مع قطع النظر عن كلّ شيء خارج عنه.

وذلك، من قبيل: (العلم) الملحوظ بما هو حقيقة من الحقائق، من دون أن يكون موصوفاً بوصفٍ أو منسوباً إلى عالمٍ معيّنٍ أو غير معيّن، فهو بهذا اللحاظ اسم مصدر، وهكذا حال سائر المعاني الملحوظة باللحاظ المذكور.

وأمّا المصدر فهو ما يدلّ على ذات المبدأ أو الحدث منسوباً إلى فاعلٍ معيّن أو ذاتٍ غير معيّنة، كما في صفتي العلم والضرب مثلاً، فإنّ كلّ واحدٍ منهما يكون مصدراً بحسب الاصطلاح فيما لو كان منسوباً إلى ذاتٍ أو فاعل.

الأمر الثاني: ينبغي الالتفات إلى أنّ صدر المتألّهين قد يستعمل لفظ المصدر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٦ـ٢٥٧.

في مورد اسم المصدر، حيث يذكر في بعض عباراته ـ كما سيأتي ـ أنّ الوجود المصدريّ معقولٌ أوّلي، ومراده من المصدر المعنى الاسم المصدري، وهو على خلاف الاصطلاح.

الأمر الثالث: أنّ الواقع العينيّ لا ينحلّ في الخارج إلى وجودٍ وماهيّة، بل هو أمرٌ واحدٌ بسيط من هذه الناحية، فإمّا أن يكون هو الوجود، والماهيّة منتزعةٌ وتابعةٌ له في تحقّقها بحسب التحليل النفس الأمري، وهذا هو مضمون القول بأصالة الوجود.

وإمّا أن يكون الواقع العيني مصداقاً بالذات للماهيّة، ويكون مفهوم الوجود من المفاهيم الاعتباريّة المنتزعة عن الماهيّة، كما هو مفروض القول بأصالة الماهيّة.

وعلى كلا القولين لا يعقل التعدّد في الواقع الخارجيّ تبعاً لتعدّد الوجود والماهيّة في التحليل النفس الأمري كما تقدّم.

إذا اتّضحت هذه الأمور الثلاثة، نقول في مقام الإجابة:

إنّ مفهوم الوجود إذا كان ملحوظاً بالمعنى المصدري، أي بما هو منسوب إلى شيءٍ آخر، فإنّه يكون بهذا اللحاظ من المفهومات الاعتباريّة والمعقولات الثانويّة؛ وذلك لأنّ النسبة إلى شيء ـ كما ذكرنا في الأمر الثالث ـ لا تحقّق لها في الأعيان؛ لأنّه بناء على أصالة الوجود وبساطته في الأعيان، تكون نسبته إلى شيء آخر، مِن نسبة الشيء إلى ذاته؛ إذ المتحقّق في الخارج أمرٌ بسيط لا ينحلّ في ذلك الظرف إلى شيئين، ولا يعقل وقوع النسبة بين الشيء ونفسه. وهذا ما صرّح به الطباطبائيّ في بحث الهليّات البسيطة، حيث قال: «إنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّلي، كقولنا: الإنسان إنسان، لا رابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهني فقط، وكذا الهليّات البسيطة، كقولنا: الإنسان موجود؛ إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه»[1]، فنحن ليس لدينا في الخارج إلّا شيءٌ واحد، ولكن

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٩.

عندما يأتي إلى الذهن يحلّله بلحاظ نفس الأمر إلى وجودٍ وماهيّة، فتحصل النسبة بينهما بذلك اللحاظ، لا بلحاظ الواقع الخارجي.

إذن فالنسبة بين الوجود وبين غيره ـ وهي الماهيّات ـ لا تحقّق لها إلّا في التحليل الذهني والثبوت النفس الأمري. فإذا لوحظ مفهوم الوجود بمعناه المصدري المنسوب إلى شيءٍ ما ـ بحيث يكون مقيّداً بتلك النسبة ـ لا يكون له حينئذٍ ما بإزاء في الواقع الخارجي؛ لأنّ المقيّد بالأمر الذهني ذهنيّ، فيكون من المعقولات الثانويّة.

وأمّا إذا كان مفهوم الوجود ملحوظاً بالمعنى الاسم المصدري، أي ذات المبدأ والحدث من دون أن يكون منسوباً إلى شيء آخر، فيكون له ما بإزاء في الخارج، بناءً على أصالة الوجود كما هو المفروض، ويصبح مفهوم الوجود بهذا اللحاظ من المعقولات الأوّليّة؛ فالوجود معقولٌ أوّليّ بلحاظ كونه اسم مصدر، وهو معقولٌ ثانويّ بلحاظ كونه مصدراً.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في مواضع كثيرة؛ من ذلك قوله: «الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدريّة التي لا تحقّق لها في نفس الأمر، ويُسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئيّة عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها»[1].

وقال أيضاً: «إنّ الوجود بالمعنى الحقيقي ـ لا الانتزاعي المصدريّ العامّ ـ من الأمور العينيّة»[2].

وكذلك قال: «فالوجود بالمعنى المصدري ـ لا ما هو حقيقته وذاته ـ وكذا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٤ـ٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص٢٤٥.

الشيئيّة والإمكان والوجوب، وكذا المحمولات المشتقّة منها المعقولات الثانية»[١].

وقد فهم الحكيم السبزواري أيضاً من هذه العبارة التفصيل بين المعنى المصدري والمعنى الاسم المصدري، حيث قال: «وأمّا التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدري ـ أي الموجوديّة ـ وبين مفهوم الوجود العامّ، بأن يقال: مراده قدّس سرّه أنّ الموجوديّة معقولٌ ثانٍ، فهي وإن كانت لها وجه؛ إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدري وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة»[٢].

وقال صدر المتألّهين في هذا المجال أيضاً: «إنّ لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ: منها ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى، ومنها المعنى المصدري الذهني»[٣].

وقال أيضاً: «وكون المشتقّ [أي الوجود بالمعنى المصدري] من المعقولات الثانية والمفهومات العاميّة والبديهيّات الأوّليّة، لا يصادم كون المبدأ [أي الوجود بالمعنى الاسم المصدري] حقيقةٌ متأصّلةٌ متشخّصةٌ مجهول الكنه، إذ ثانويّة المعقول وتأصّله قد يختلف بالقياس إلى الأمور»[٤].

فتحصل: أنّ مفهوم الوجود بالمعنى الاسم المصدري من المعقولات الأوّليّة، بناءً على أصالة الوجود؛ لأنّ ضابطة المعقول الأوّلي أن يكون له ما بإزاء في الواقع الخارجي، والوجود بمعناه الاسم المصدري ـ كما تقدّم ـ له ما بإزاء في الخارج، فيكون معقولاً أوّليّاً، وهذا بخلافه على القول بأصالة الماهيّة، فإنّ مفهوم الوجود يكون من المعقولات الثانويّة، سواء بمعناه الاسم المصدري أم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٣٣٢ـ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٢، الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق:ج١ ص٣٣٣.

(٤) **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق: ص١٥٤.

بمعناه المصدري؛ لأنّه بكلا اللحاظين ليس له ما بإزاء في الأعيان.

النتيجة الثالثة: الماهيّة أيضاً من المعقولات الأوّليّة

ذكرنا في النتيجة السابقة أنّ المعقولات الأوّليّة هي التي يكون لها ما بإزاء في الواقع الخارجي، وبخلافها المعقولات الثانويّة، أي ليس لها ما بإزاء في الخارج، وفي هذا الضوء يتّضح أنّ الماهيّات بناء على التفسير الثاني لأصالة الوجود تصبح من المعقولات الثانويّة؛ لأنّها على هذا التفسير عبارةٌ عن أمورٍ عدميّة، ليس لها ما بإزاء في الوجود الخارجي.

وهذا ما صرّح به الشيخ جوادي آملي في مواضع كثيرة من شرحه لكتاب الأسفار، حيث ذكر بأنّ مواقع المعقولات تنعكس بناءً على القول بأصالة الوجود، فكلّ ما كان يطلَق عليه سابقاً معقولاً أوّليّاً وهي الماهيّات، يكون معقولاً ثانويّاً؛ لأنّه على أصالة الوجود ليس له ما بإزاء في الأعيان، وكلّ ما كان يسمّى سابقاً معقولاً ثانويّاً وهي المفاهيم الفلسفيّة، تكون معقولاتٍ أوّليّة؛ لأنّ الواقعيّة العينيّة تكون بإزائها بناءً على أصالة الوجود.

قال ما نصّ عبارته: «وعلى أساسٍ من الدقّة العقليّة وبناءً على أصالة الوجود، يكون حمل الوجود على الماهيّة من باب عكس الحمل، وذلك على خلاف ما يفهمه الأديب وأهل العرف، فعندما يقال: (الإنسان موجود) فإنّ المراد الحقيقي هو أنّ هذا الوجود الخاصّ الخارجيّ ينتزع منه إنسان، ومع هذا التغيير بين الموضوع والمحمول، تتحولّ وتنقلب وجهة جميع المسائل الفلسفيّة، فما كان يعتبر معقولاً ثانياً فلسفيّاً يكون معقولاً أوّليّاً، وما كان يُعدّ معقولاً أوّليّاً يصبح معقولاً ثانويّاً»[1].

---

(١) **رحيق مختوم**، جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص٤٠٩ ـ ٤١٠، ترجمة النسخة الفارسية، وبنفس المضمون ما ذكره في المصدر ذاته: ص٤٤٤.

ويمكن الإيراد على هذا الكلام من وجهين:

الوجه الأول: أنّه مطلقٌ وشاملٌ لجميع المفاهيم الفلسفيّة. فكلّ مفهوم فلسفي ـ بحسب هذا الكلام ـ يكون معقولاً أوّليّاً بناءً على أصالة الوجود، وهذا الكلام ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّنا ذكرنا أنّ المعقول الأوّلي هو ما يكون له ما بإزاء في الواقع الخارجي، وجملة من المفاهيم الفلسفيّة ليس لها ما بإزاء في الخارج، من قبيل العدم وسائر المفاهيم العدميّة كمفهوم الفقر ونحوه، فهي مفاهيم فلسفيّة أيضاً، ومع ذلك ليس لها ما يوازيها في الأعيان، فتبقى على كونها معقولاتٍ ثانويّة حتّى مع البناء على أصالة الوجود، ويختصّ ما ذكره بالمفاهيم الوجوديّة.

الوجه الثاني: أنّ كلامه هذا لا ينسجم إلّا مع التفسير الثاني لأصالة الوجود، فحيث إنّ اعتباريّة الماهيّة على هذا التفسير تعني كونها أمراً عدمياً بلحاظ الواقع العيني، وليس لها ما بإزاء في الخارج، فتكون من المعقولات الثانويّة.

وأمّا بناءً على التفسير الأوّل، الذي ذكرنا فيه أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج، فلا يبقى أيّ فرق بينها وبين الوجود من هذه الناحية، حيث يصبح كلّ من المفاهيم الفلسفيّة الوجوديّة والمفاهيم الماهويّة من المعقولات الأوّليّة؛ لأنّها جميعاً لها ما بإزاء في الأعيان، فينطبق عليها ضابط المعقول الأوّلي، وحينئذٍ لا ملازمة بين كون المفهوم اعتباريّاً وبين كونه معقولاً ثانويّاً، بل قد يكون المفهوم اعتباريّاً (بمعنى أنّه تابعٌ في تحقّقه خارجاً للوجود) ومع ذلك يكون معقولاً أوّليّاً. نعم، لا يعقل العكس، أي لا يمكن أن يكون الشيء أصيلاً في الأعيان ومفهومه من المعقولات الثانويّة، بل لابدّ أن يكون معقولاً أوّلياً.

وهذه نتيجة مهمّة من نتائج القول بأصالة الوجود في تفسيره الأوّل، وقد أشرنا إليها إجمالاً في التنبيه السابق.

ويجدر الالتفات إلى أنّ هناك فوارق كثيرة بين المفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة، سيأتي ذكرها في البحوث اللاحقة.

النتيجة الرابعة: لمفهوم الوجود أفراد حقيقيّة في الخارج

كان من الطبيعيّ أن يترتّب على كون مفهوم الوجود معقولاً أوّليّاً، أنّ له أفراداً حقيقيّة في الواقع العيني، ويكون صدق مفهوم الوجود على أفراده كصدق مفهوم الماهيّة على أفرادها.

ولكنّ يؤكّد الطباطبائي في مواضع كثيرة من كتبه خلاف ذلك، حيث ذكر بأنّ صدق مفهوم الوجود على ما في الخارج يختلف عن كيفيّة انطباق الماهيّة على أفرادها، وفي هذا الضوء ميّز بين علاقة الماهيّة بالفرد وعلاقة المفهوم بالمصداق، وحكم بأنّ المفهوم لا يكون ماهيّة إلّا إذا كان له أفرادٌ حقيقيّة خارجيّة تقوّمه وتنطبق عليه، وأمّا المفاهيم غير الماهويّة كمفهوم الوجود فليس لها أفرادٌ خارجيّة تقوّمها؛ لأنّها مفاهيم اعتباريّة انتزاعيّة تنطبق على مصاديقها انطباق حكايةٍ لا انطباق تقويم.

قال الطباطبائي: «فقد بان: أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقليّة لها كالماهيّات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقليّة، وبانَ أيضاً: أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيّة ليست نسبة الماهيّة الكليّة إلى أفرادها الخارجيّة، وتبيّن بما تقدّم أيضاً: أنّ المفهوم إنّما يكون ماهيّة إذا كان لها فردٌ خارجيّ تقوّمه وتترتّب عليه آثارها»[1].

إذن هناك بعض المفاهيم الكلّية لها أفرادٌ خارجيّة، وهي الماهيّات، وبعضٌ آخر من المفاهيم الكليّة ليس له أفرادٌ خارجيّة كمفهوم الوجود، وقد ذكروا لهذا النحو من التمييز بين المفاهيم ضابطةً اعتمدوا فيها على نظريّة العينيّة في الماهيّات دون غيرها.

بيان ذلك: إذا كانت هناك حقيقة موجودة في الأعيان بوجودٍ خارجيّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيّ، فإنّ الكلّي منها في الذهن يكون مقوّماً

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٧.

لوجودها الخارجي، ووجودها الخارجيّ يكون فرداً لوجودها الكلّي في الذهن.

وهذه حال المفاهيم الماهويّة، فإنّها توجد في الخارج بوجودٍ خارجيّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيّ، بمعنى: أنّ الكلّي الطبيعيّ منها في الذهن كالإنسان مثلاً، لا بشرط من حيث القيود والخصوصيّات والمشخّصات الخارجيّة، وهو يجتمع مع كلّ شرط، فيكون الكلّي الطبيعيّ هو الفرد الخارجيّ بشرط شيء، والفرد هو الكلّي الطبيعيّ ولكن لا بشرط، وهذه هي نسبة العينيّة بين الماهيّة وبين أفرادها التي تقوّمها، وليس الفرق بينهما إلّا من جهة كون الماهيّة الكليّة لا بشرط من حيث المشخّصات الفرديّة وكون الأفراد بشرط شيء.

وهذا بخلافه في المفاهيم الفلسفيّة الانتزاعيّة كمفهوم الوجود، فإنّه لا عينيّة بينها وبين مصاديقها الخارجيّة؛ لأنّها تحكي ذات الوجود العيني، وهو لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، وإنّما يُشار إليه عن بعد ببعض المفاهيم الاعتباريّة، التي تكون حاكيةً عنها من دون أن يكون الخارج فرداً لها، ولا هي عينه ولا مقوّمة له، فليس للمفاهيم الفلسفيّة ـ ومنها مفهوم الوجود ـ أفرادٌ حقيقيّةٌ تنطبق عليها وتقوّمها.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي أيضاً بقوله: «فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفرادٍ مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها»[1]، فإنّ الماهيّة بالنسبة إلى أفرادها ذاتيّ باب الكلّيات، بخلاف مفهوم الوجود بالنسبة مصاديقه.

وقال أيضاً في تعليقته على كتاب الأسفار: «مفهوم الوجود العامّ البديهيّ من الاعتبارات الذهنيّة التي لا تحقّق لها في خارجه، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجودٍ خارجيّ، وفي الذهن بوجودٍ ذهنيّ مثلاً؛ إذ لو كان مفهوم الوجود من

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٧.

هذا القبيل كان ماهيّةً دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن، وقد تقدّم امتناعه، وأمّا أنّ هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود، وهي لا تحلّ الذهن، والذهن لا ينتقل إلى الخارج، فسنوضّحه إن شاء الله في بعض المباحث الآتية»[1]، وقد أوضح كيفيّة الانتزاع في نهاية الحكمة بشيءٍ من التفصيل حيث ذكر أنّ مفهوم الوجود منتزعٌ من الحكم في القضايا الموجبة[2].

إذن حقيقة الماهيّة حيث كانت دائرةً بين الوجودين، فهي بعينها توجد في الخارج بوجودٍ خارجيّ وفي الذهن بوجودٍ ذهنيّ، والفرق بين ما في الذهن وما في الخارج: أنّ الأوّل لا بشرط والثاني بشرط شيء كما تقدّم، فتكون الماهيّة في الذهن من المفاهيم الحقيقيّة ذات الأفراد الخارجيّة.

وهذا بخلاف مفهوم الوجود، فإنّه لا عينيّة بينه وبين حقيقة الوجود في الخارج؛ لأنّ الوجود الخارجيّ يستحيل حصوله بعينه في الذهن، إذ إنّ حقيقته أنّه في الخارج، وما هذه حقيقته لا يمكن أن يأتي بآثاره إلى الذهن، وأمّا مفهوم الوجود في الذهن، فهو أمرٌ انتزاعيّ يحكي مصداقه ويشير إليه عن بُعد، ولا يُعقل أن يكون عين الوجود الخارجيّ بذات العينيّة الثابتة بين الماهيّة وأفرادها.

وبناءً على هذه الرؤية قسّموا العلم الحصولي إلى حقيقيّ واعتباريّ، فالحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة كمفهوم الإنسان، والاعتباري خلاف الحقيقي، ومنه «المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج مترتّباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة؛ لاستلزام ذلك انقلابه عمّا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩، الحاشيةرقم (١).

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٧.

هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها... فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة»[١].

إذن لا يوجد مفهوم في الذهن يحكي تمام حقيقة الوجود في الخارج، ولا يمكننا إدراك حقيقة الوجود بالعلم الحصولي، فالسبيل إلى معرفة حقيقة الوجود منحصر بالعلم الحضوري والشهودي.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في أكثر من مورد، حيث يقول: «بل حقّ القول فيه [أي الوجود] أن يقال: إنّه من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيّ، ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهودي»[٢].

ويقول أيضاً: «إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارةٌ عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين، وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكليّة، التي توجد تارةً بوجودٍ عينيّ أصيل، وتارةً بوجودٍ ذهنيّ ظلّي، مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجودٌ آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، فليس لكلّ حقيقةٍ وجوديّةٍ إلّا نحوٌ واحدٌ من الحصول، فليس للوجود وجودٌ ذهنيّ... وأمّا الذي يقال له عرضيّ للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني [أي مفهوم الوجود] فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنىً ذهنيّ من المعقولات الثانية»[٣]، فهو يرى أنّ معاني الماهيّات في الذهن مطابقة لأفرادها في الأعيان؛ لأنّها محفوظة في كلا الوجودين، وهذا بخلاف حقيقة الوجود التي هي من الهويّات العينيّة، فإنّها لا يحاذيها أمرٌ ذهنيّ وليس لها إلّا نحو واحدٌ من الحصول، ولا يمكن أن تأتي بعينها إلى الذهن، وتتوقّف معرفتها على

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٦ـ٢٥٧.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص١٨٥.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق: ص٧.

الشهود والمكاشفة الحضوريّة.

وكذلك يقول: «وحقيقة الوجود هي عين الهويّة الشخصيّة، ولا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري» إلى أن يقول: «إنّ مفهوم الوجود والموجود، وكذا مفهوم التشخّص والمتشخّص والجزئيّ الحقيقيّ والهويّة وأمثالها ليست لها أفرادٌ ذاتيّة كما للأجناس والأنواع، وإنّما هي عناوين ذهنيّةٌ وحكاياتٌ لآحادٍ وأفراد لا وجود لها في الذهن»[1]، فحيث إنّ الوجود من الحقائق العينيّة التي لا يمكن تصوّرها أو العلم بها إلّا بنحو العلم الحضوري، فلا يكون له مفهومٌ مطابق له في الذهن، ويكون مفهوم الوجود في الذهن من العناوين المشيرة والعلامات الحاكية عن أفراد لا تحقّق لها إلّا في الأعيان، من دون أن يكون بين مفهوم الوجود وبين تلك الأفراد الخارجيّة أيّ مطابقة في المعنى، فليست هي أفراد مفهوم الوجود؛ لأنّ الوجود ليس له وجودٌ آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، كي يطابقه المفهوم في الذهن ويكون مقوّماً له. وكون المفهوم في الذهن مطابقاً لأفراده في الخارج ومقوّماً لها، يتوقّف على العينيّة بين ما في الذهن وما في الخارج، فإنّ الماهيّة في الذهن كالإنسان مثلاً، هي الفرد الخارجيّ (زيد) بعينه، ولكن لا بشرط، والفرد الخارجيّ (زيد) هو ماهيّة الإنسان في الذهن بعينها، ولكن بشرط شيء، وهي المشخّصات الفردية، فالخارج فرد الماهيّة، والماهيّة مقوّمة للأفراد الخارجيّة، بمعنى أنّها حقيقة تلك الأفراد وهويّتها، وليس كذلك مفهوم الوجود؛ لأنّه هو حقيقة الوجود الخارجيّ لا بشرط، ولا حقيقة الوجود الخارجيّ هي مفهوم الوجود بشرط شيء؛ إذ الوجود العيني لا يأتي إلى الذهن، فمفهوم الوجود في الذهن اعتبارٌ ذهنيّ

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٨٥ ـ ٨٦.

وعلاقةٌ انتزاعيّة مجعولة للحكاية بنحو الإشارة البعيدة عن حقيقة الوجود، فلا الوجود الخارجيّ فردٌ للمفهوم في الذهن، ولا المفهوم في الذهن مقوّم للمصاديق الخارجيّة، ومطابق لها، وهذه هي حصيلة الفرق بين نسبة الماهيّات إلى أفرادها ونسبة مفهوم الوجود إلى مصاديقه.

قال الحكيم السبزواري في تعليقته على كلام صدر المتألّهين: «إنّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن، وإلّا يلزم الانقلاب، وليس لها ماهيّة محفوظة في نشأتي الذهن والخارج، فهذا المفهوم المشترك ليس مقوّماً للفرد، والذاتيّ محفوظ النشآت، فلهذا نفى عينيّة الفرد أيضاً، أي الفرد بهذا النحو، أعني الذاتيّ لا العرضي، ومن هنا قد يصرّح بأنّ الوجود معقول ثانٍ، مع القول بأصالته، وأنّ له معنوناً محيطاً بسيطاً؛ وذلك لعدم وجدان جهة الشركة بين هذا العنوان ومعنونه»[1].

والحاصل: أنّ الوجود ليس كالماهيّات؛ لأنّه لا يأتي بعينه وحقيقته إلى الذهن، وما يوجد في الذهن من مفهوم الوجود العامّ البديهيّ، ليس إلّا أمراً انتزاعيّاً واعتباراً عقليّاً، لا يُطابق في معناه حقيقة الوجود ولا يقوّمها، وليست الوجودات الخارجيّة أفراداً ذاتيّة له، وإنّما هو عنوانٌ ذهنيّ وعلامةٌ تشير إلى مصاديق خارجيّة لا وجود لمعناها وحقيقتها في الذهن، فليس لمفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العيني، وليس له أفرادٌ حقيقيّة على حدّ ثبوت الأفراد للماهيّات. وبهذا اللحاظ قد يصرّح صدر المتألّهين بأنّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانويّة، حتى على القول بأصالة الوجود، وهذا هو الوجه الثاني في الإجابة عن التساؤل حول السبب في إطلاق اصطلاح المعقول الثانوي على مفهوم الوجود، مع أنّه هو الأصيل في الخارج.

ولكن تماميّة هذا الضابط تعتمد على صحّة الأصل الذي استند إليه، وهو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٨٥.

العينيّة الماهويّة بين ما في الذهن وما في الخارج، وقد تعرّضنا لهذا الأصل في البحوث السابقة وأثبتنا عدم تماميّته، وأنّ القائلين به قد تراجعوا عنه في مباحث الوجود الذهني، حيث واجهتهم مجموعة من الإشكالات والنقوض التي لا يمكن الالتزام بها، وهي مبتنية على ذلك الأصل، إذ لو كانت الماهيّة في الخارج عين الماهيّة في الذهن، للزم بقاء ماهيّة الجوهر في الخارج جوهراً في الذهن بجميع خصائصه وأبعاده، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ ماهيّة الجوهر في الخارج كيفٌ نفسانيّ بحسب الوجود الذهني، ومن هنا ذكروا بأنّ «الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتّب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّةً موجودةً لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان، فليس له إلّا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول.... وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهني جوهرٌ بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع»(١).

إذن مرادهم من العينيّة هي العينيّة المفهوميّة، أي تماثل بحسب الحدّ المنطقي، فالإنسان في الخارج وفي الذهن حيوان ناطق، وهذه وحدة وعينيّة في المفهوم وبالحمل الأوّلي، وليست هي وحدة وعينيّة في الآثار والحقيقة بالحمل الشائع، أي: إنّ الإنسان في الخارج الذي هو حيوان ناطق بالحمل الشائع، هو أيضاً في الذهن حيوانٌ ناطق بالحمل الأوّلي، وحينئذٍ كما أنّ الوجود لا يمكن أن يأتي إلى الذهن بحقيقته العينيّة الخارجيّة بالحمل الشائع، كذلك أفراد الماهيّة لا يمكنها أن تأتي إلى الذهن بنفس حقيقتها الخارجيّة بالحمل الشائع، فإنّ ماهيّة الجسم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٥ ـ ٣٦.

ـ مثلاً ـ لا تأتي إلى الذهن بأبعادها الثلاثة، وإنّما تأتي إلى الذهن بمفهومها، وهو مفهوم الجسميّة بالحمل الأوّلي الحاكي عن ماهيّة الجسم في الواقع الخارجي، فالماهيّات في الذهن مفاهيم حاكيةٌ عن أفرادها الخارجيّة، وليست هي في الذهن عين أفرادها في الخارج بالحمل الشائع.

فكما لا توجد عينيّةٌ بين مفهوم الوجود وبين مصاديقه الخارجيّة، كذلك لا توجد عينيّة بين الماهيّات وبين أفرادها الخارجيّة.

وكما أنّ الماهيّات مفاهيم حاكيةٌ عن أفرادها الخارجيّة، كذلك الوجود في الذهن من المفاهيم الحاكية عن مصاديقها الخارجيّة.

بعبارة أخرى: إذا اشترطتم في المفهوم لكي تكون له أفرادٌ حقيقيّة، أن تكون بينه وبين أفراده عينيّةً بالحمل الشائع، فكما أنّ الوجود لا مفهوم له بهذا النحو، كذلك الماهيّات.

وإذا تنازلتم عن هذه العينيّة، واكتفيتم بالحكاية عن الخارج والتماثل المفهومي بالحمل الأوّلي، فكما أنّ الماهيّات لها أفراد حقيقيّة، كذلك الوجود تكون له أفراد حقيقيّة في الواقع الخارجي، للاشتراك في جهة المفهوميّة والحكاية. فمع التسليم بثبوت الأفراد الحقيقيّة للماهيّات، يجب الالتزام أيضاً بثبوت الأفراد الحقيقيّة لمفهوم الوجود.

وممّا ذكرنا اتّضح بطلان الوجه الثاني الذي أوردوه جواباً عن التساؤل حول السبب في جعل مفهوم الوجود معقولاً ثانويّاً في كلمات صدر المتألّهين؛ وذلك لاتحاد حكم الوجود والماهيّة من هذه الجهة. فكما أنّ الماهيّات بهذا اللحاظ من المعقولات الأوّليّة؛ لأنّ ما بإزائها أفراد حقيقيّة في الخارج، كذلك مفهوم الوجود بناءً على أصالته. فلم يبق إلّا الوجه الأول الذي ذكرناه للإجابة عن ذلك في نتيجةٍ سابقة.

النتيجة الخامسة: انتفاء المانع عن ثبوت أفراد حقيقيّة لمفهوم الوجود

أوضحنا في النتيجة السابقة إمكان ثبوت المفهوم في الذهن لحقيقة الوجود في الخارج، بمعنى: أنّ المقتضي تامّ؛ لجواز حصول مفهوم في الذهن حاكٍ عن الوجود في الخارج ومنطبقٌ عليه، والوجودات الخارجيّة أفراد حقيقيّة لذلك المفهوم، من قبيل ثبوت الأفراد الحقيقيّة للمفاهيم الماهويّة.

وفي هذه النتيجة نريد الإجابة عمّا قد يُدعى من وجود مانعٍ يمنع من حصول المفهوم في الذهن لحقيقة الوجود، حيث ادّعي أنّ المقتضي وإن كان تامّاً، وبه يثبت إمكان حصول مفهوم للوجود في الذهن، ولكن هناك ما يمنع من حصول ذلك، واستدلّ لإثبات المانع بدليلين:

الدليل الأول: امتناع تخلّي حقيقة الوجود عن آثارها الخارجيّة

وهو عبارة عن قياسٍ اقترانيّ حمليّ من الشكل الثاني، ويتكوّن من مقدّمتين كلّيتين، إحداهما وهي الصغرى، سالبة كلّية، والأخرى وهي الكبرى، موجبة كلّية، وحاصل القياس كالتالي:

• لا يعقل أن يكون شيء من الوجود العيني لا بشرط من حيث ترتّب الآثار عليه وعدم ترتّبها.

• وكلّ ما له وجودٌ ذهنيّ لابدّ أن يكون لا بشرط من حيث ترتّب الآثار عليه وعدم ترتّبها.

• فينتج: أنّه لا يُعقل أن يكون شيء من الوجود العيني ممّا له وجودٌ ذهنيّ، وهو المطلوب.

بيان الصغرى: إنّ ذات الوجود وحقيقته تقتضي ترتّب الآثار عليها، فهي بشرط شيء من هذه الجهة، ولا يُعقل أن يكون الوجود الخارجيّ لا بشرط من حيث ترتّب الآثار وعدمه، بحيث يمكن أن يتجرّد عن تلك الآثار في مرتبة من

مراتب الوجود، وإلّا للزم أن ينقلب الوجود عن ذاته وحقيقته التي تقتضي ترتّب الآثار عليها، وهذه الصغرى لا غبار عليها.

بيان الكبرى: إنّ كلّ ما له وجودٌ ذهنيّ لابدّ أن يكون لا بشرط من حيث ترتّب الآثار وعدمه، بمعنى: أنّه يكون مع الآثار إن تحقّق في الخارج، ويتخلّى عن تلك الآثار إن جاء إلى الذهن، ودليل هذه الكبرى هو أنّ الوجود الذهني يتطلّب العينيّة بين المفاهيم وبين ما تنطبق عليه في الخارج، ولا يمكن تأمين هذه العينيّة إلّا في حال كون الحاصل في الذهن من دون آثاره الخارجيّة، لا بشرط من حيث ترتّب تلك الآثار وعدم ترتّبها، فإذا وجد في الخارج وجد مع آثاره، وإذا جاء إلى الذهن وجد من دونها، وأمّا إذا كانت ذاته وحقيقته بشرط شيء من حيث ترتّب الآثار كالوجود فإنّه لا يُعقل أن يأتي بعينه إلى الذهن بلا آثاره؛ للزوم انقلابه عن ذاته، وهو محال.

وقد أشار إلى هذا النحو من الاستدلال الطباطبائيُّ في نهاية الحكمة، حيث قال: «إنّه لما كانت الماهيّات الحقيقيّة التي تترتّب عليها آثارها في الخارج، هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتّبٍ من آثارها الخارجيّة، فلو فرض هناك أمرٌ حيثيّة ذاته عين أنّه في الخارج ونفس ترتّب الآثار، كنفس الوجود العيني وصفاته القائمة به كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن، وكذا لو فرض أمرٌ حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤول إليه، امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود وكلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود، وكذا العدم المطلق وكلّ ما حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة العدم، يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة»[1].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٩.

الدليل الثاني: تشخص الوجود في الأعيان

وهو أيضاً عبارة عن قياسٍ اقترانيّ حمليّ من الشكل الثاني، ويتكوّن من مقدّمتين كلّيتين، إحداهما وهي الصغرى موجبة كليّة، والأخرى وهي الكبرى سالبة كليّة، وحاصل القياس كالتالي:

• كلّ وجودٍ خارجيٍّ متشخّصٌ في الأعيان بالذات، بمعنى: أنّ التشخص عين ذاته وحقيقته، وليس عرضاً من أعراضه.

• لا شيء ممّا له وجودٌ ذهنيّ بمتشخّص بالذات.

فينتج: أنّه لا شيء من الوجود الخارجيّ ممّا له وجودٌ ذهنيّ، وهو المطلوب.

بيان الصغرى: سيأتي في البحوث اللاحقة من هذا الكتاب إثبات أنّ حقيقة الوجود تساوق التشخّص بالذات[1]، وذلك لأنّ «كلّ موجود في الأعيان فإنّ هويّته العينيّة وجوده ـ على ما تقدّم من أصالة الوجود ـ والهويّة العينيّة تأبى بذاتها الصدق على كثيرين، وهو التشخّص، فالشخصيّة للوجود بذاته، فلو فرض لموجود وجودان، كانت هويّته العينيّة الواحدة كثيرة وهي واحدة، وهذا محال»[2]، فالوجود الخارجيّ ذاته التشخّص، وليس التشخّص عرضاً من أعراضه، فلا يمكن أن يتحقّق في أيّ مرتبة من مراتب الوجود من دون أن يكون متشخّصاً.

بيان الكبرى: إنّ كلّ ما له وجودٌ ذهنيّ ليس متشخّصاً من حيث كونه وجوداً ذهنياً؛ وذلك لأنّ كلّ مفهوم في الذهن فهو قابلٌ للصدق على كثيرين مهما تخصّص أو تقيّد بالقيود الكثيرة، وقابليّة الصدق على كثيرين لا تنسجم مع التشخّص بالذات.

قال الطباطبائي في هذا المجال: «فالصورة العلميّة سواء كانت حسيّة أو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٥٣.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢ ـ ٢٣.

خياليّة أو غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»[1]، فكلّ مفهوم وصورة علميّة غير متشخّصة في الذهن، فلا يمكن أن يكون وجوداً ومفهوماً ذهنيّاً، وإلّا للزم أن يكون ما فرض أنّه متشخّص ليس كذلك. هذا خلف.

والحاصل: أنّه قد ثبت من خلال هذين الدليلين وجود المانع من حصول مفهوم في الذهن لحقيقة الوجود، والمانع هو تشخّص الوجود واستحالة تخلّيه عن آثاره الخارجيّة.

وقد تبنّى هذه النتيجة جمع من المتأخّرين، منهم الطباطبائي، وحاولوا أن يستنبطوا من ذلك جملة من المعطيات المهمّة المرتبطة بنظريّة المعرفة، ونحن نشير إليها هنا بنحو الاختصار:

١ . انقسام المفاهيم المتحقّقة في الذهن بالعلم الحصولي إلى قسمين:

القسم الأول: المفاهيم الحقيقيّة، وهي الماهيّات المحفوظة في الوجودين الذهني والخارجي، المقوّمة لأفرادها الخارجيّة والمقولة عليها في جواب ما هو، وهذه المفاهيم هي التي تكشف الواقع وتنطبق عليه وتحكيه حقيقة.

القسم الثاني: المفاهيم الاعتباريّة، وهي خلاف الحقيقيّة، أي ليس لها أفراد تقوّمها ولا تقال عليها في جواب ما هو، وتشمل جميع المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة كمفهوم الوجود والعدم وأحكامهما، وكذا مفهوم الكليّ والجنس والفصل وغيرها، فهي لا تحكي الأفراد والمصاديق الخارجيّة ولا تنطبق عليها، بل هي مفاهيم انتزاعيّة تشير إلى مصاديقها التي كانت سبباً لانتزاعها في الذهن.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال: «وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقيّ واعتباريّ، والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٤٣.

الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو، والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج مترتّباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة؛ لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها ...»[1].

٢. إنّ الوجودات الخارجيّة مجهولة الحقيقة والكنه؛ وذلك لأنّه بناءً على القول بأصالة الوجود بتفسيره الثاني يكون الوجود هو المتحقّق في الأعيان دون غيره، والماهيّات أمورٌ عدميّة ينسب إليها التحقّق والثبوت بالعناية والمجاز، وحيث إنّ الوجود الخارجيّ لا صورة عقليّة له في الأذهان، فلا يبقى لدينا ارتباط بالخارج إلّا من خلال الماهيّات والمفاهيم الانتزاعيّة، وكلاهما لا يحكي حقيقة الوجود في الخارج؛ إذ الماهيّات حدود الأشياء والحدّ غير المحدود، والمفاهيم الانتزاعيّة لا تحكي الخارج إلّا بنحو الإشارات والعلامات المبهمة، حيث تشير إلى ثبوت وجودات في الخارج متمايزة في الآثار المترتبة عليها، فنحن لا نعلم من الوجودات الخارجيّة إلّا تمايزها في الحدود والآثار، وأمّا ذاتها وحقيقتها في الخارج، فهي مجهولة الكنه، لا يمكن أن ندركها بالعلم الحصولي. وفي ضوء هذه الرؤية تضيّق دائرة العلم الحصولي، وتختصّ بالأمور العدميّة والمفاهيم الانتزاعيّة والاعتباريّة، فيخرج عن دائرته العلم بحقيقة الوجود وخصوصيّاته وأحكامه وصفاته كالوحدة والوجوب ونحوها.

وهذه النتيجة، وهي كون الوجودات الخارجيّة وأحكامها مجهولة الكنه والحقيقة، قد تستظهر من بعض كلمات صدر المتألّهين، من قبيل قوله: «وبالجملة: فقد تبيّن لك الآن: أنّ مفهوم الوجود العامّ وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٦.

لكن أفراده وملزوماته أمورٌ عينيّة، كما أنّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، ولكنّ الوجودات معانٍ مجهولة الأسامي... والماهيّات معانٍ معلومة الأسامي والخواصّ»[1]، فمفهوم الوجود من قبيل مفهوم الشيء، لا يتبيّن ولا يحكي حقيقة مصاديقه الخارجيّة، وإنّما يشير إليها عن بعد، ويميّزها عن الأعدام التي لا تتّصف بالشيئيّة، فتبقى مصاديقه مجهولة الكنه والحقيقة، كذلك مفهوم الوجود بالنسبة إلى مصاديقه.

وقد اعتمدوا في هذه النتيجة على ما افترضوه مسبقاً، من اشتراط المطابقة والعينيّة بين المفاهيم في الذهن وبين محكيّاتها في الوجود، فلكي يكون المفهوم في الذهن حاكياً عن حقيقة المصداق في الخارج، لابدّ من ثبوت العينيّة بينهما كما هو الحال في الماهيّات، وحيث لا يعقل ثبوت ذلك بين المفهوم الذهني وبين الوجود الخارجي، أنكروا قدرة الذهن على معرفة الوجود الخارجي، والتزموا بكون مفهوم الوجود في الذهن من المفاهيم الانتزاعيّة الاعتباريّة، ولا يحكي حقيقة مصداقه الخارجي، ولكن تقدّم وسيأتي أيضاً النقاش في ما اعتمدوا عليه من فرض العينيّة.

٣. إنّ الطريق لمعرفة الوجودات الخارجيّة والوقوف على كنه حقيقتها، ينحصر بالمشاهدة الحضوريّة، وهذه نتيجة طبيعيّة تترتّب على النتيجة السابقة، فحيث تمتنع المعرفة الحصوليّة، لا يبقى مجال إلّا إلى المكاشفة والشهود، وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في مواضع كثيرة من كتبه الفلسفيّة وغيرها، أشرنا إلى بعضها في النتائج السابقة، من ذلك قوله: «إنّه [أي الوجود] من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

الشهودي»[١].

هذه هي النتائج الثلاث المبتنية على ما أثبتوه من امتناع حصول مفهوم في الذهن حاكٍ عن حقيقة الوجود الخارجيّة، وهي كما ذكرنا من النتائج المرتبطة بنظريّة المعرفة.

ولكنّنا نعتقد أنّ لحقيقة الوجود في الخارج مفهوماً في الذهن حاكياً عن هويّتها على حدّ حكاية الماهيّات عن أفرادها الخارجيّة، والأدلّة التي أقاموها لإثبات الامتناع والاستحالة، ليست تامّة كما سوف يتّضح، وتختلف حينئذٍ جميع النتائج التي رتّبوها على مبنى الاستحالة.

ونناقش في ما يلي دليلي الاستحالة:

أمّا الدليل الأول: فإنّ مقدّمته الأولى وهي الصغرى القائلة: لا يعقل أن يكون شيء من الوجود العيني لا بشرط من حيث ترتّب الآثار عليه وعدم ترتّبها، تامّةٌ لا إشكال فيها؛ لأنّه لا يمكن أن يتحقّق شيء في الخارج ولا يكون منشأً لترتّب الآثار، فكلّ وجود في الخارج بشرط شيء من هذه الجهة.

والنقاش إنّما يقع في المقدّمة الثانية، وهي كبرى القياس القائلة: إنّ كلّ ما له وجودٌ ذهنيّ، لابدّ أن يكون لا بشرط من حيث ترتّب الآثار وعدم ترتّبها، فإنّ هذه المقدّمة لا دليل على صحّتها، إلّا دعوى العينيّة بين ما في الذهن وما في الخارج، بدعوى أنّ ما في الذهن لا يمكن أن يكون حاكياً عمّا في الخارج، إلّا مع ثبوت العينيّة بينهما، وقد التزموا بذلك في الماهيّات، فالماهيّة في الذهن عين الماهيّة في الخارج، ولكنّها مسلوبة الآثار.

ولكنّ هذه الدعوى لا دليل عليها، بل الدليل ـ كما تقدّم ـ على خلافها، وأصحاب العينيّة قد تنازلوا عن دعواهم عندما واجهتهم مجموعة من الإشكالات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص ١٨٥.

في مباحث الوجود الذهني، فذهبوا إلى أنّ المقولات ليس لها في الذهن إلّا المفهوم الحاكي عن حقيقتها، فالمتحقّق في الذهن هو المفهوم، وأثره الحكاية عن مصداقه الخارجي، وهذا ما تشترك فيه المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، فكما أنّ الماهيّات مفاهيم ذهنيّة تحكي أفرادها الخارجيّة، كذلك المفاهيم الفلسفيّة، من قبيل مفهوم الوجود والوجوب والوحدة وغيرها، فالمفهوم يغاير محكيّه مغايرة تامّة، إلّا من جهة الحكاية والإراءة، ولا توجد ذات وحقيقة في الخارج هي عين ما في الذهن، كي نشترط كونها لا بشرط من حيث ترتّب الآثار وعدم ترتّبها، بل عين الذوات والحقائق في الخارج لا يأتي منها إلى الذهن إلّا مفاهيمها الحاكية عنها، سواء كانت ماهيّات أم وجودات خارجيّة، ولا تشترط وحدة الأحكام والآثار أو عدمها.

وأمّا الدليل الثاني: فهو يعتمد أيضاً على فكرة العينيّة بين ما في الذهن وما في الخارج، وأنّ الوجود إذا كان متشخّصاً في الأعيان بالذات، كذلك مفهومه في الذهن، فيصحّ ما ذكروه في الدليل الثاني، من أنّ:

- كلّ وجود خارجيّ متشخّص في الأعيان بالذات.
- ولا شيء ممّا له وجودٌ ذهنيّ بمتشخّص بالذات.
- إذن لا شيء من الوجود الخارجيّ ممّا له وجودٌ ذهنيّ.

وهو المطلوب.

وأمّا إذا أنكرنا فكرة العينيّة والتطابق في الأحكام والآثار، فلا تبقى أيّ ملازمة بين تشخّص المصاديق في الخارج وبين تشخّص مفاهيمها في الذهن؛ إذ يمكن أن يكون المصداق في الخارج متشخّصاً في الأعيان، ومفهومه الحاكي عنه كلّياً قابل للصدق على كثيرين، فتشخّص الفرد والمصداق في الخارج لا يستلزم تشخّص المفهوم في الذهن، سواء كان ماهيّة أم وجوداً.

إذن يتضمّن هذا الدليل اعتماداً واضحاً على فرض العينيّة بين الوجود

الخارجيّ وبين الوجود الذهني، وهو فرض غير تامّ كما تقدّم، والصحيح هو أنّ الوجود الذهني حاكٍ عن الوجود الخارجي، والحكاية لا تستلزم التطابق في الأحكام والآثار، من قبيل الصورة المرآتيّة، فإنّ المرآة ترينا صور الأشياء المنعكسة فيها، من دون أن يكون لتلك الصور المرآتيّة جميع خصائص وأحكام الموجودات الخارجيّة، وهذا هو أيضاً حكم الحكاية والإراءة الذهنيّة، فإذا كان الوجود الخارجيّ متشخّصاً في الأعيان بالذات، فإنّه لا يستلزم كون صورته ومفهومه في الذهن لها أيضاً حكم التشخّص بالذات، بل يمكن أن يكون المفهوم قابلاً للصدق على كثيرين، ومحكيّه في الأعيان متشخّص بالذات.

فتحصّل: أنّ الأدلّة التي أقاموها لإثبات امتناع حصول مفهوم في الذهن لحقيقة الوجود الخارجي، غير تامّة، بل الدليل على خلافها، حيث اتّضح أنّ للوجود الخارجيّ مفهوماً حاكياً عنه في الذهن، من قبيل حكاية المفاهيم الماهويّة عن أفرادها.

وبناءً على هذه الرؤية تنعكس النتائج المتقدّمة التي كانت مرتبطة بنظريّة المعرفة بالنحو التالي:

١. عدم تماميّة ما ذكروه من انقسام العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري، بل تكون العلوم الحصوليّة كلّها علوماً حقيقيّة، سواء كانت مفاهيم ماهويّة أم فلسفيّة، أي كما أنّ المفهوم الماهويّ يحكي ويكشف عن حقيقة أفراده، كذلك المفهوم الفلسفي من هذه الجهة يكشف عن مصاديقه الخارجيّة.

٢. أنّ مفهوم الوجود في الذهن يحكي حقيقة الوجود الخارجي، ولكنّه يحكيه بمقدار كونه متحقّقاً وله واقعيّة عينيّة، وهذا هو مصداقه بالذات[1]؛

---

(١) إنّ كاشفيّة كلّ مفهوم بمقدار مصداقه بالذات، فعندما نأخذ على سبيل المثال مفهوم وماهيّة الإنسان، نجده كاشفاً وحاكياً عن حقيقة الإنسانية بحدود الذاتيّات، وهي الحيوانيّة الناطقية، وأمّا سائر الخصوصيات الأخرى، من قبيل كون هذا الإنسان قائماً أو

وذلك لأنّ المصداق بالذات لمفهوم الوجود هو أصل التحقّق والوجود في متن الأعيان، والمفهوم إنّما يحكي مصداقه بالذات، وأمّا أحكام وخصوصيّات هذا الموجود والمتحقّق في الخارج، فالذي يحكيها مفاهيم أخرى غير مفهوم الوجود، وهي المفاهيم الماهويّة بمعناها الخاص[1]، أي: كلّ مفهوم غير مفهوم الوجود والعدم، فالوجود معلوم التحقّق في الخارج بمفهوم الوجود، وهو أيضاً معلوم الكنه والخصوصيّة بالمفاهيم الماهويّة، حيث يحكي كلّ واحد منها الخصوصيّة التي هي مصداقها بالذات.

وليس المطلوب معرفة كنه الوجود الخارجيّ بكلّ ذاتيّاته وأحكامه وخصوصيّاته، من خلال مفهوم الوجود العامّ، كي يقال: إنّه لا يحكي حقيقة الوجود، فليس هو من المفاهيم الحقيقيّة، بل المطلوب معرفة أصل التحقّق في الأعيان وهي حاصلة بمفهوم الوجود.

٣. في ضوء ما سبق يتّضح بطلان ما ذكروه، من أنّ الوجودات حقائق مجهولة الكنه، لا يمكن معرفتها إلّا بالعلم الشهودي، إذ إنّ الماهيّات تعيّن خصوصيّة الوجود وتبيّن حقيقته، فكلّ وجود له ماهيّة معلومة وحاصلة في الذهن، فهو أيضاً معلوم الكنه والحقيقة من خلال التعرّف على ماهيّته، وهذا واضح جداً بناءً على ما اخترناه سابقاً، من أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود،

جالساً وعالماً أو جاهلاً، فلا يحكيها مفهوم (الإنسان)، بل تحكيها مفاهيم أخرى، تكون تلك الخصوصيات مصاديقها بالذات، كذلك حال مفهوم الوجود، فإنّه يحكي أصل تحقّق مصداقه في الأعيان، دون سائر الخصوصيّات.

(١) ذكرنا في البحوث السابقة: أنّ الماهيّة تطلق في الاصطلاح على ثلاثة معانٍ مختلفة؛ أحدها: الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهي: ما يقال في جواب ما هو؟ وثانيها: الماهيّة بالمعنى الأعم، وهي: ما به الشيء هو هو، وثالثها: الماهيّة بالمعنى الخاصّ، وتشمل: جميع المفاهيم غير مفهومي الوجود والعدم.

وأنّها تمثّل خصوصيّة ذاته التي بها يمتاز عن سائر الوجودات الخارجيّة.

إذن الوجودات الخارجيّة حقائق معلومة الكنه بالعلم الحصولي، وذلك عن طريق معرفة ماهيّاتها.

٤. بناءً على كون الوجودات الخاصّة الخارجيّة معلومة الكنه بالعلم الحصولي من خلال ماهيّاتها، تتّضح قيمة ومنزلة العلم الحصولي في نظريّة المعرفة، حيث يكون أصل الوجود في الأعيان معلوماً في الذهن بمفهوم الوجود علماً حصوليّاً، وتكون حقيقته وخصوصيّاته في الخارج معلومة حصولاً بالماهيّات بمعناها الخاصّ، هذا على ما اخترناه.

وأمّا على ما اختاره مشهور المتأخّرين ـ كما تقدّم ـ فإنّ أصل الوجود وكنهه كليهما مجهولان، ولا يمكن معرفتهما بالعلم الحصولي، والطريق منحصر بالعلم الشهودي، وأمّا الماهيّات فإنّها أمور عدميّة في الخارج، فلا تبقى أيّة قيمة حقيقيّة للعلم الحصولي.

النتيجة السادسة: المساوقة بين الوجود وبين الثبوت

في ضوء أصالة الوجود بالمعنى الأعمّ[1]، يتّضح: أنّ هناك مساوقة بين الوجود وبين الثبوت، بمعنى: أنّ بينهما وحدةً وعينيّة في المصداق الخارجيّ وفي حيثيّة الصدق[2]، فالشيء من حيث إنّه موجودٌ ثابت، وإذا كان ثابتاً فلابدّ أن

(١) المراد من أصالة الوجود بالمعنى الأعمّ: ما يشمل جميع القراءات والتفسيرات المتقدّمة لأصالة الوجود.

(٢) هناك فرقٌ معروفٌ واضح بين المساواة والمساوقة؛ فإنّ المساواة تعني الوحدة في المصداق والمغايرة في حيثيّة الصدق، وذلك من قبيل مفهومي الإنسان والضاحك، فإنّ بينهما وحدة وعينيّة في المصداق الخارجيّ، ولكن حيثيّة صدق كلّ واحدة منهما تختلف عن الأخرى، فإنّ مفهوم الإنسان يحكي حيثيّة الذات والذاتيّات، ويصدق على مصداقه بهذه

يكون موجوداً، فلا يمكن أن يتحقّق ويثبت شيء في الخارج بلا وجود؛ لأنّ الوجود هو الأصيل في الخارج، وهو مساوق للثبوت مصداقاً وحيثيّة، فما فرض ثابتاً ما لم ينضمّ إليه الوجود بنحو الحيثيّة التقييديّة لا يمكن أن يكون ثابتاً وليس موجوداً؛ إذ الثبوت في الخارج ليس شيئاً وراء الوجود، فكلّ ثابتٍ يتصف بالثبوت والوجود من حيثيّةٍ واحدة، وما يصدق عليه الثبوت في الخارج يصدق عليه الوجود أيضاً بالحيثيّة ذاتها، فكلّ ثابتٍ موجود، والعكس صحيح.

وبهذه النتيجة يجاب عن دعويين معروفتين للمعتزلة:

الدعوى الأولى: أنّ الثابت أعمّ من الموجود والمعدوم الممكن

آمن بعض المعتزلة بأنّ هناك ثابتاً ومنفيّاً، والمنفيّ يختصّ بالمعدوم الممتنع، والثابت له فردان، أحدهما: الموجود، والآخر: المعدوم الممكن، حيث ذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن له نحو من التحقق والثبوت قبل الإيجاد.

قال اللاهيجيّ في شرح الإلهام: «وخالف في هذه المسألة [أي مساوقة الشيئيّة للوجود] أكثر المعتزلة، وذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن شيء، أي ثابت متقرّر في الخارج، منفكّاً عن صفة الوجود، فعندهم: الثبوت والتقرّر أعمّ من الوجود ومساوق للشيئيّة، بخلاف المعدوم الممتنع، فإنّه عندهم منفيّ وليس بثابت، فالنفي عندهم أخصّ من العدم، ومقابل للثبوت»[1].

الحيثيّة الذاتيّة، ومفهوم الضاحك يحكي أمراً عرضيّاً في المصداق، ويصدق عليه بهذه الحيثيّة العرضية. وأمّا المساوقة، فهي تعني الوحدة والعينية في المصداق الخارجيّ وفي حيثيّة الصدق، وذلك من قبيل ما يذكر في مفهومي الوجود والوحدة، فإنّ الوجود من حيث هو وجود، يصدق عليه أنّه واحد، كذلك هو المدّعى في المقام بين الوجود والثبوت بناءً على أصالة الوجود.

(١) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، مصدر سابق: ج١ ص٢٣١.

والذي دعاهم إلى هذه المقالة أمران:

الأوّل: تصحيح مسألة العلم الأزلي للحقّ تبارك وتعالى، وكذا الإرادة والقدرة، فإنّها من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وهي تتطلّب ثبوت المضاف إليه، فصفة العلم والإرادة والقدرة تستدعي ثبوت معلومٍ ومرادٍ ومقدور؛ لأنّ العلم ـ مثلاً ـ إذا تعلّق بمعلوم، فلابدّ أن يكون ذلك المعلوم متميّزاً عن غيره، وإلّا لا يبقى معنى لتعلّق العلم به، وإذا كان متميّزاً فإنّ التميّز عند العقل لا يُتصوّر إلّا بالإشارة العقليّة، وهي تقتضي ثبوت المشار إليه بالضرورة، وحيث أنّ فرض الكلام في علم الحقّ الأزلي قبل الإيجاد، فلابدّ أن يكون للمعلوم نحو من التحقّق والثبوت قبل الوجود، وكذا الكلام في الإرادة والقدرة.

الثاني: إثبات إمكان العالم قبل وجوده، فإنّ العالم قبل إيجاده لابدّ أن يكون ممكناً، والإمكان من الصفات الثبوتيّة، فكلّ ممكن ثابت؛ لأنّ ثبوت شيء (وهو الإمكان) لشيء (وهو العالم) فرع ثبوت المثبت له، فيجب أن يكون العالم ثابتاً كي يتّصف بالإمكان، إذن للعالم نحو من الثبوت قبل الوجود.

إذن لدينا ثابت ومنفيّ، والمنفيّ هو المعدوم الممتنع، والثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن.

الدعوى الثانية: وهي المعروفة بنظريّة الحال، وترتبط بصفات الموجود، حيث قسّموا صفات الموجود إلى صفاتٍ وجوديّة كالعلم والبياض، وإلى صفات عدميّة كالجهل والعمى، وإلى صفاتٍ لا موجودة ولا معدومة كالعالميّة «فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفةٍ للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالميّة والقادريّة ونحو ذلك»[1].

---

(١) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، مصدر سابق: ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

قال الإيجيّ في المواقف: «فالمعلوم ـ على رأيهم ـ إمّا لا تحقّق له أصلاً، وهو المعدوم، أو له تحقّق إمّا باعتبار ذاته، أي لا بتبعيّة الغير، وهو الموجود، أو باعتبار غيره، أي له تحقّق تبعاً له، وهو الحال، وعرّفوه بأنّه صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة»[1].

وقد اتّضحت الإجابة على هاتين الدعويين من خلال ما ذكرناه في هذه النتيجة، من المساوقة بين الثبوت والوجود، فلا ثابت غير الموجود، ولا واسطة بينه وبين العدم.

وقد أشار إلى هذه النتيجة الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال: «وثامناً: إنّ الشيئيّة مساوقة للوجود، فما لا وجود له لا شيئيّة له، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء، ونُسب إلى المعتزلة أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة شيئيّة في العدم، وأنّ بين الوجود والعدم واسطة يسمّونها الحال، وعرّفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة، كالضاحكيّة والكاتبيّة للإنسان، لكنّهم ينفون الواسطة بين النفي والإثبات، فالمنفيّ هو الحال، والثابت هو الواجب، والممكن الموجود، والممكن المعدوم، والحال ليست بموجودة ولا معدومة. وهذه دعاوٍ يدفعها صريح العقل»[2].

فائدة: في الفرق بين الأعيان الثابتة والثابتات الأزليّة

ذكرنا بأنّ القول بأصالة الوجود يبطل مقولة الثابتات الأزليّة المنسوبة إلى المعتزلة، وهناك مقولة أخرى تشبه هذه المقولة منسوبة إلى العرفاء، وهي ما يطلق عليه في كلماتهم اصطلاح (الأعيان الثابتة)، فهل هناك اشتراك معنويّ بين المقولتين، بحيث يكون المعنى المراد من الأعيان الثابتة عند العرفاء هو ما يراد من

---

(١) **المواقف**، عضد الدِّين الإيجي، دار الجيل، بيروت: ج١ ص٢١٤.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٦.

الثابتات الأزليّة عند المعتزلة، والتي ثبت بطلانها كما تقدّم؟ أم أنّ هناك مائزاً وفرقاً فارقاً بين المقولتين؟

ذهب الطباطبائي إلى القول بالاشتراك المعنوي بين المقولتين، وأنّ ما ذكره العرفاء هو ما يريده المعتزلة من الثابتات الأزليّة، حيث قال: «العاشر: ما نسب إلى الصوفيّة، أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها العينيّ الخاصّ بها»[1]، فهو قدّس سرّه يفترض أنّ ما نُسب إلى الصوفيّة من الأعيان الثابتة، عبارة عن ثبوت الماهيّات قبل الوجود ثبوتاً علميّاً، وأجاب عن هذه المقولة ـ بالتفسير المذكور ـ بأنّ الوجود هو الأصيل، والماهيّة اعتباريّة، فلا ثبوت لها قبل وجودها العيني، سواء كان ذلك الثبوت ثبوتاً عينيّاً أم علميّاً، فلا يبقى أيّ فرق بين ما نسب إلى العرفاء وما نسب إلى المعتزلة، إلّا من جهة كون المنسوب إلى المعتزلة هو الثبوت العيني للماهيّات قبل الوجود، والمنسوب إلى العرفاء هو الثبوت العلمي للماهيّات قبل الوجود، وهذا الفرق ليس بفارق، باعتبار أنّ الجواب عن كلتا المقولتين واحد، وهو أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة، فلا ينسب إليها أيّ ثبوت قبل الوجود، عينيّاً كان أم علميّاً. ولكن الصحيح أنّ هناك فرقاً أساسيّاً بين المقولتين، ولا يمكن أن يجاب عن مقولة الأعيان الثابتة عند العرفاء، بما أجيب به عن مقولة الثابتات الأزليّة عند المعتزلة.

توضيح ذلك: إنّ ما يذكره العرفاء في الأعيان الثابتة، يعتمد على التمييز بين نحوين من الوجود، أحدهما: وجود الأشياء في الخارج الخاصّ بها، والآخر: وجود الأشياء لدى العالم بها. فالكتاب الخارجيّ ـ مثلاً ـ له وجوده الخاصّ به،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ٢٩٢.

ولوجوده هذا أحكامه وصفاته الخاصّة التي تميّزه عن غيره من الوجودات الخارجيّة، ولهذا الكتاب أيضاً نحو آخر من الوجود، وهو وجوده لدى العالم به، وهذا نحو من الوجود للكتاب غير وجوده الخاصّ به في الخارج.

وفي هذا الضوء ذكر العرفاء لتقريب فكرة الأعيان الثابتة: أنّ الماهيّات الممكنة قبل إيجادها في الخارج، ليست موجودة بالوجود العينيّ الخاصّ بها، ولكنّها ليست معدومة مطلقاً؛ لأنّ لها نحواً آخر من الوجود، وهو وجودها لدى العالم بها، فهي ليست موجودة (أي بوجودها الخاصّ بها) وهي أيضاً ليست معدومة (أي بوجودها لدى العالم بها). فالأعيان الثابتة لا موجودة ولا معدومة، بمعنى: أنّ هناك ثبوتاً للماهيّات عند العالم بها وهو غير ثبوتها الخارجيّ الخاصّ بها، إذن يستحيل ثبوت شيء من غير وجود مطلقاً، ولكن لا يستحيل ثبوت الشيء من غير وجوده الخاصّ به، إذ قد يكون له ثبوت آخر لدى العالم به.

ولعلّ ما يوضّح ذلك ما أشير إليه في نظريّة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها)، حيث نجد أنّ أصحاب هذه النظريّة أثبتوا ـ انطلاقاً من كون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء ـ أنّ الأشياء جميعها معلومة لواجب الوجود؛ لأنّه بسيط الحقيقة، وهو كلّ الأشياء، فهو عالم بجميعها علماً حضوريّاً، ثم أثبتوا أيضاً ـ انطلاقاً من الشقّ الثاني من النظريّة (وليس بشيء منها) ـ: أنّ علم الواجب بجميع الأشياء لابدّ أن يكون علماً في مقام الذات الواجبة وقبل إيجاد الأشياء بوجوداتها الخاصّة بها؛ إذ لا يعقل أن تكون الأشياء معلومة لدى الواجب بوجوداتها الخاصّة في مقام ذاته؛ لأنّه ليس بشيء منها، وإلّا للزم أن يكون مركباً وليس بسيطاً، وهو خلف الفرض.

إذن، الواجب يعلم بالأشياء في مقام ذاته وقبل الإيجاد، فهي معلومة بوجودها للعالم لا بوجودها الخاصّ بها، فهي ليست في تلك المرتبة موجودة بوجودها الخاصّ، ولا معدومة مطلقاً، لتعلّق العلم بها.

كذلك الأعيان الثابتة عند العرفاء، فهي غير موجودة بوجودها الخاصّ بها، وموجودة في مرتبة علم واجب الوجود بها، وأصالة الوجود إنّما تثبت استحالة ثبوت من غير وجود، ولا تثبت استحالة ثبوت الشيء بثبوت آخر غير ثبوته الخارجيّ الخاصّ به، وهو الثبوت لدى العالم بالشيء، كما هو المفروض في مقولة الأعيان الثابتة عند العرفاء. إذن لا تبطل نظريّة أصالة الوجود مقولة العرفاء.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في الأسفار، فإنّه بعد أن أورد مقالة المعتزلة وأبطلها، وأورد مقالة العرفاء ونقل بعض كلماتهم، قال: «إنّ الذي أقيم البرهان على استحالته، هو ثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً ـ سواء كان وجوداً تفصيليّاً أو وجوداً إجماليّاً ـ وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاصّ، الذي به تصير أمراً متحصّلاً بالفعل متميّزاً عمّا سواها، فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه ـ كما ستعلم ــ فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميّتها اقتضت كذا، أو حكمها كذا، فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاصّ المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها، لا العدم المطلق.... فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينيّة، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود، وبهذا يحصل فرقٌ تامّ وبونٌ بعيد بين مسلك التصوّف ومسلك الاعتزال»[1].

النتيجة السابعة: التقدّم والتأخّر بين الوجود والماهيّة

بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة هل هناك تقدّم وتأخّر بين الوجود والماهيّة، أم لا؟ وعلى فرض وجوده فمن المتقدّم ومن المتأخّر؟

للإجابة عن ذلك ينبغي الالتفات إلى ما ذكرناه سابقاً، من أنّ الأشياء

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٨٧.

بلحاظ الحكاية والمحكيّ ذات مراتب وعوالم خمسة، وهي إجمالاً:

١. الوجود الكتبي، وهو مجموعة النقوش الخطيّة الموضوعة من قبل الواضع للحكاية عن الألفاظ بدلاً عن النطق بها.

٢. الوجود اللفظي، وهو عبارة عن أصوات مشتملة على تقاطيع الحروف، موضوعة للحكاية عن المفاهيم الذهنيّة.

٣. الوجود الذهني، وهو عبارة عن مجموع المفاهيم الذهنيّة الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر.

٤. الوجود النفس الأمري، وهو ظرف الثبوت والواقعيّة بالمعنى الأعمّ الذي يسع الصوادق كلّها.

٥. الوجود الخارجي، وهو الذي يمثّل الواقعيّة العينيّة الخارجيّة، التي نثبتها بالضرورة والوجدان، وقد يُعبّر عنها أيضاً بالمصداق الخارجيّ في المحكيّ النفس الأمري.

إذا اتّضح ذلك، فهل يوجد تقدّم وتأخّر بلحاظ هذه العوالم والمراتب؟ وإذا وجد فما هو المتقدّم وما هو المتأخّر؟

ونجيب في ما يلي بناءً على ما هو المختار في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهو ثبوت العينيّة بينهما في الواقع الخارجي، فنقول:

أمّا بلحاظ عالمي الكتابة واللفظ، فإنّهما خارجان عن دائرة البحث الفلسفي، ولكن مع ذلك نقول تتميماً للبحث: إنّ هناك اثنينيّة بين الماهيّة والوجود بهذا اللحاظ، حيث لدينا إنسان يتّصف بالوجود، ووجود تُنتزع منه الإنسانيّة، وأمّا التقدّم والتأخّر بينهما في هذه المرتبة فهو مرتبط بالكاتب والقارئ أو بالمتكلّم والمخاطب بحسب عالم التفهيم والتفاهم. فإذا كان الوجود مجهولاً، تجعل الماهيّة أصلاً وموضوعاً في الكتابة والخطاب، ويكون الوجود محمولاً وتابعاً لها، وإذا كان الأمر بالعكس يتعاكسان، فأيّهما يجعل موضوعاً في التخاطب يكون هو

الأصل، والآخر هو الفرع والمحمول والتابع له، ويتبع ذلك غايات التفاهم في الخطاب، وهو خارج عن البحث الفلسفي.

وأمّا بلحاظ عالم الوجود الخارجيّ بناءً على المختار في المقام، فلا توجد أيّ اثينيّة أو تمايز بين الوجود والماهيّة؛ لأنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج كما تقدّم، فلا معنى للسؤال عن المتقدّم والمتأخّر؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع؛ لثبوت العينيّة بينهما خارجاً.

وهذا ما يصرّح به الشيرازي في مواضع كثيرة، من ذلك ما ذكره في الأسفار، حيث يقول: «وأمّا في الخارج من اعتبار العقل[١] فلا موصوف ولا صفة متميزاً كلّ منهما عن صاحبه، بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود، ثمّ العقل بضربٍ من التعمّل والتحليل يحكم بأنّ بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما في العقل والعين على التعاكس»[٢].

ولكن هذه الوحدة والعينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة، لا تكون تامّة على مباني المتأخّرين من الحكماء في تفسيرهم لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة عندهم أمرٌ عدميّ، ولا يُعقل الوحدة بينهما خارجاً، ومن هنا ذهبوا إلى القول بالاتحاد بين الوجود والماهيّة خارجاً، اتحاد الحدّ العدمي مع محدوده، والاتحاد فرع الاثنينيّة والتغاير كما هو واضح.

ومن هنا كان عليهم تحديد ما هو المتقدّم وما المتأخّر، وهنا ذكروا بأنّ التقدّم والتأخّر بين الوجود والماهيّة بلحاظ الوجود الخارجيّ تقدّم وتأخّر بالحقيقة، وأنّ الوجود متقدّم على الماهيّة بالحقيقة؛ لأنّه هو الموجود في الخارج حقيقة، وهو

---

(١) مراده من اعتبار العقل في المقام في عالم نفس الأمر، وهذا استخدام شائع في كلمات صدر المتألّهين، وليس مراده هنا عالم المفاهيم الذهنيّة.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠٠.

واسطة في العروض بالنسبة إلى الماهيّة، ونسبة الموجوديّة إليها بالمجاز العقلي كما تقدّم.

وهذا ما ذكره الطباطبائي في مرحلة السبق واللحوق، حيث قال: «الثامن: التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشترك أمران في الاتّصاف بوصف، غير أنّ أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فالمتّصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتّصف به بالعرض، وهو متأخّر، كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة به بالعرض»[1]، ثمّ حاول أن ينسب هذا النحو من التقدّم والتأخّر إلى صدر المتألّهين، وقد تقدّم التأمّل في هذه النسبة.

وأمّا بلحاظ عالم الواقع ونفس الأمر، فهناك تعدّد واثنينيّة بين الوجود والماهيّة؛ إذ إنّ ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ غير حقيقة الوجود بحسب التقرّر النفس الأمري، وهي ليست غيريّة لفظيّة ولا مفهوميّة محضة؛ لأنّها متقرّرة وثابتة سواء كان هناك لفظ أو مفهوم يُدركه العقل أم لم يكن.

وهذا التغاير النفس الأمري هو الذي أشار له الطباطبائي بقوله: «فلها [أي الأشياء] ماهيّات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها. والماهيّة غير الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهيّة لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة، غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود»[2]، وهي غيريّة حقيقيّة نفس أمريّة، وليست غيريّة اعتباريّة لفظيّة، ولا فرضيّة مفهوميّة خالية

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢٦.

(٢) المصدر السابق: ص٩.

عن المطابق النفس الأمري، بل إنّ التعدّد المفهومي بين الوجود والماهيّة ـ كما سيأتي ـ كاشف عن التعدّد النفس الأمري.

ثم إنّه بعد وضوح هذا النحو من الغيريّة، يكون الوجود ـ بناءً على المختار في أصالته ـ هو المتقدّم بلحاظ نفس الأمر على الماهيّة الموجودة بالوجود.

ولكي يتّضح تقدّم الوجود على الماهيّة في عالم نفس الأمر، نشير إلى بعض المقدّمات المهمّة:

١. إنّ الوجود واسطة في ثبوت الماهيّة، بمعنى: أنّه لولا الوجود لما تحقّقت الماهيّة الموجودة ولا اتّصفت بالوجود، وهذا ما بيّناه مفصّلاً في البحوث السابقة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الوجود ليس واسطة في ثبوت الماهيّة بحسب التحقّق الخارجي؛ لأنّه لا توجد بهذا اللحاظ أيّ مغايرة أو اثنينيّة بين الوجود والماهيّة كما تقدّم، إذن فالوجود واسطة في ثبوت الماهيّة بحسب التحليل النفس الأمري لا الخارجي.

٢. إنّ مرجع الواسطة في الثبوت إلى عليّة شيء لشيء ما، فإذا صار (أ) واسطة في الثبوت لـ(ب)، فإنّ معنى ذلك: أنّ الأول علّة للثاني، ولولاه لما تحقّق، إلّا أنّها عليّة تحليليّة نفس أمريّة، فهي عليّة بلحاظ نفس الأمر والواقع، لا بلحاظ الوجود الخارجي.

٣. إذا أصبح الوجود علّة لاتصاف الماهيّة بالوجود، فإنّ العلّة ـ كما هو واضح ـ لابدّ أن تكون متقدّمة على معلولها.

إذن بلحاظ الواقع ونفس الأمر يكون الوجود هو المتقدّم والماهيّة متأخّرة عنه، فالوجود متقدّم في نفس الأمر على الماهيّة الموجودة به؛ لأنّه واسطة في الثبوت بالنسبة إليها، والواسطة في الثبوت علّة لذيها، والعلّة متقدّمة على معلولها.

وأمّا بلحاظ عالم المفهوم، فهناك اثنينيّة وغيريّة بين الوجود والماهيّة، نستشعرها

بالضرورة والوجدان، وحيث إنّ صدق المفاهيم في الذهن إنّما يكون بمطابقتها للواقع ونفس الأمر، فلابدّ أن يجعل الوجود هو الموصوف والأصل في القضايا، والماهيّة وصفٌ تابعٌ وعارضٌ على الوجود، فيكون الوجود موضوعاً في القضايا والماهيّة محمولة عليه، فإذا أردنا أن نكوّن قضيّة صادقة ومطابقة للواقع ونفس الأمر، لابدّ أن يكون الوجود موضوعاً والماهيّة محمولاً، فنقول مثلاً: «الوجود إنسان» و«الوجود سماء» ونحو ذلك، وأمّا قولنا: «الإنسان موجود» و«السماء موجودة» فهو من باب عكس الحمل.

وفي هذا الضوء طرح التساؤل التالي: لماذا يقوم العقل في عالم المفهوميّة بعكس الحمل؟ وقد ذكرت لتفسير هذه ا لظاهرة عدّة وجوه:

الوجه الأول: أنّ هذه الظاهرة الذهنيّة تعتمد على جعل الوجود وصفاً والماهيّة موصوفة، فتكون الماهيّة متقدّمة على الوجود في الذهن؛ لأنّ الموصوف متقدّم على الصفة، وهذا النحو من التقدّم يسوّغ جعل الماهيّة موضوعاً والوجود محمولاً في القضايا.

وهذا ما أشار له صدر المتألّهين بقوله: «تقدّم الماهيّة بحسب العقل على موجوديّتها، تقدّم الموصوف على الصفة»[1].

وقد نبّه المحقّق الطوسي أيضاً على ذلك في شرحه للإشارات، حيث قال: «فهي [أي الماهيّة] من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود... لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفة لها»[2].

ولكنّ هذا الوجه لا يُجيب عن السؤال المطروح في المقام، فلماذا يجعل العقل الماهيّة موصوفة والوجود صفة لها، في حين أنّ مطابقة الذهن مع عالم نفس الأمر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠٠.

(٢) **شرح الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٩، النمط السادس.

تستلزم عكس ذلك؟

الوجه الثاني: وهو من الوجوه المشهورة في كلمات المتأخّرين من الحكماء، وحاصله: أنّ الماهيّة تأتي بذاتها وكنهها إلى الذهن، بخلاف الوجود، ومن هنا نجد أنّ العقل يجعل الماهيّة المعروفة في الذهن بكنهها هي الأصل والموضوع في القضيّة، بينما يجعل الوجود غير المعروف بكنهه هو التابع والمحمول في القضيّة الذهنيّة.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «لأنّ اللائق بالعقل تقدّم الماهيّة على الوجود، لحصولها بكنهها فيه، وعدم حصول الوجود بالكنه فيه»[1].

والجواب عن هذا الوجه تقدّم في البحوث السابقة، حيث ذكرنا أنّه لا يوجد أيّ فرق بين الماهيّة والوجود من هذه الناحية، فكما أنّ الماهيّة عبارة عن مفهوم حاكٍ عن الواقع ونفس الأمر، كذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم الوجود.

الوجه الثالث: وهو يتوقّف على ذكر أصلين:

الأصل الأول: أنّ وظيفة الذهن في العلم الحصولي هي التعرّف على الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

الأصل الثاني: أنّ الجزء المشترك بين الموجودات ـ وهو الوجود ـ لا يمكن أن يُعرّف الأشياء ولا يميّز بعضها عن البعض الآخر، بل الذي يميّز الأشياء ويعرّفها هو الجزء المختصّ، وهو الماهيّة، ومرادنا من الماهيّة: كلّ ما هو غير الوجود من المفاهيم.

ثمّ إنّ التمييز والتعريف يختلف من ماهيّة إلى أخرى، وهو بلحاظ العلم الحصولي يكون على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال أجناسها أو أعراضها

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠٠.

العامّة ـ أي ما هو بالمعنى الأعمّ ـ وهذا تعريفٌ وتمييزٌ ناقص لحقيقة الشيء، كقولك: إنّ لهذا الشيء حجماً ومكاناً ونحو ذلك، فإنّه يتميّز عن الشيء الذي لا حجم له ولا مكان، وهو تمييزٌ ناقصٌ كما هو واضح.

النحو الثاني: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال أعراضها المساوية لها، أو أعراضها العامّة التي تعطينا بمجموعها عرضاً مساوياً، وهذا أيضاً تعريفٌ وتمييزٌ ناقصٌ للأشياء، إلّا أنّه أعرف لدى الذهن من النحو الأوّل.

النحو الثالث: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال ذاتيّاتها الخاصّة بها، وهذه هي المعرفة التي تُسمّى بمعرفة الكنه، وهي التي يقال في حقّها أنّها متعذّرة وغير ممكنة، أو متعسّرة ونادرة الحصول.

إذن يمكن معرفة كُنه الأشياء من خلال ماهيّاتها التي تُشكّل ذاتيّاتها، ولكنّها متعذّرة أو متعسّرة الحصول، وهي أفضل أنحاء المعرفة بحسب العلم الحصولي، ثم تليها المعرفة بالنحو الثاني، ثم الأوّل.

إذا اتضح ذلك نقول: بعد أن كانت وظيفة الذهن بحسب العلم الحصولي هي معرفة الأشياء، ومعرفة الأشياء لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز، دون ما به الاشتراك، فإنّ العقل يجعل ما به الامتياز (وهو الماهيّة) هو الأصل والموضوع، وما به الاشتراك تابعاً له ومحمولاً عليه؛ لأنّ العقل إنّما يتعرّف على حقيقة الشيء من خلال ماهيّته، ثمّ يُثبت الوجود بعد ذلك لتلك الحقيقة المعلومة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، أي: إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة قد ثبت له الوجود.

ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل المناطقة يُقدّمون مطلب (ما الشارحة) على مطلب (هل البسيطة)، فإنّ الإجابة عن مطلب (هل البسيطة) يُراد به إثبات وجود الشيء بنحو كان التامّة أو نفيه، وهذا ما تسبقه الإجابة عن مطلب (ما الشارحة)؛ إذ لابدّ في الرتبة السابقة من معرفة حقيقة ذلك الشيء الذي يُراد إثبات الوجود له أو نفيه عنه، وهذا ما يؤدى بالإجابة عن مطلب (ما الشارحة)

المرتبطة بالماهيّة، فتكون الماهيّة في الذهن متقدّمة على الوجود، وينعكس ما في الواقع ونفس الأمر، حيث يُصبح الوجود ـ المتقدّم على الماهيّة في نفس الأمر ـ متأخّراً عنها في عالم المفهوميّة.

ومن جميع ما بيّناه يتّضح الإشكال في ما ذكره الشهيد محمّد باقر الصدر في بحوثه الأصوليّة لتفسير ظاهرة عكس الحمل، حيث ذكر أنّ السبب في عكس الحمل هو وجود بعض الأغراض التدوينيّة، وقال في توضيح ذلك: «إنّه لابدّ وأن يُراد بالموضوع الواحد لكلّ علمٍ وجودُ محورٍ واحدٍ تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد، وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً؛ لأنّ مرحلة التدوين قد تتأثّر بعوامل ومناسبات تقتضي نهجاً آخر تُعرض من خلاله مسائل العلم وبحوثه؛ ولذلك نجد أنّ بحوث علم الفلسفة والحكمة المتعالية، التي تدور كلّها حول الوجود، قد صيغت في مرحلة التدوين بشكل لا يتطابق فيه ما جُعل موضوعاً للمسائل مع الوجود الذي هو موضوع العلم، حيث جُعل الجوهر والعرض والواجب وغير ذلك موضوعاً في المسألة الفلسفيّة بحسب مرحلة التدوين، وجُعل الوجود محمولاً لها، فقيل: العرض موجود، والجوهر موجود، والواجب موجود وهكذا، مع أنّ الجوهر أو العرض أو الواجب تعيّنات للوجود أو الموجود الذي هو موضوع الفلسفة ومحور أبحاثها»[1].

اتّضح ممّا تقدّم: النقاش في هذا الكلام؛ لأنّ الأغراض التدوينيّة إنّما ترتبط بعالمي الكتابة والألفاظ، ونحن لا نمانع أن تكون الأغراض التدوينيّة مؤثّرة في تغيير مواضع الألفاظ والكلام موضوعاً ومحمولاً، ولكنّ هذا لا علاقة له بعالم

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد باقر الصدر، بقلم السيّد محمود الهاشمي، الناشر، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ: ج١ ص٤١.

المفاهيم ومواقعها في القضايا الذهنيّة، فالسبب في تقديم الماهيّة بالمعنى الخاصّ (أي كلّ ما هو غير الوجود) على الوجود، يرتبط بما أبرزناه من النكتة المعرفيّة، وهي: أنّ معرفة الأشياء إنّما تتمّ من خلال الماهيّات أوّلاً، ثم يُحمل الوجود عليها في رتبةٍ لاحقة.

وقد تحصّل ممّا بيّناه الأمور التالية:

١. التقدّم والتأخّر بلحاظ عالمي الكتابة واللفظ خارجٌ عن محلّ بحثنا.

٢. الماهيّة متقدّمةٌ على الوجود بحسب عالم المفهوم.

٣. الوجود متقدّمٌ على الماهيّة بحسب عالم نفس الأمر، بمعنى أنّه واسطة في الثبوت.

٤. بناءً على المختار في تفسير أصالة الوجود، لا يوجد أيّ تقدّم أو تأخّر بين الوجود والماهيّة بلحاظ الوجود الخارجي؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأمّا على التفسير المشهور، فيوجد تقدّم وتأخّر بلحاظ الوجود الخارجي؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، والحدّ غير المحدود، فيكون الوجود متقدّماً على الماهيّة بالحقيقة أو بالحقّ، بمعنى: أنّ الوجود هو الموجود في الخارج حقيقة، والماهيّة غير موجودة خارجاً، وإنّما يُنسب إليها الوجود مجازاً، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها.

ويجدر الالتفات إلى أنّ الحديث في مجمل هذه النتيجة يدور حول الماهيّة الموجودة بالوجود، لا الماهيّة من حيث هي؛ لأنّ الماهيّة بهذا اللحاظ ليست إلّا هي، لا متقدّمة ولا متأخّرة ولا أيّ شيء آخر، غير ذاتها وذاتيّاتها كما هو واضح.

النتيجة الثامنة: تقدّم الماهيّة بالتجوهر

نتناول في هذه النتيجة ما يتردّد في كلمات الحكماء، من أنّ الماهيّة متقدّمة على الوجود بالتجوهر، فهل يبقى لهذا الكلام معنىً معقول ومتصوّر بناءً على القول

بأصالة الوجود؟

لكي تكون الإجابة عن ذلك واضحة، ينبغي التعرّف على حقيقة المراد من التقدّم بالتجوهر، وهذا ما يتسنّى لنا من خلال ذكر أقسامه ومصاديقه، وهي ثلاثة:

١. تقدّم أجزاء الماهيّة من حيث هي على الماهيّة

إذا نظرنا إلى الماهيّة من حيث هي، وفرضها العقل مركّبة من أجزائها الذاتيّة، وهما الجنس والفصل، كماهيّة (الإنسان) مثلاً مركّبة من جزئين ذاتيّين، وهما (الحيوانيّة الناطقيّة)، فيكون للماهيّة بهذا اللحاظ أجزاء تكوّنها، ولا تتحقّق إلّا بتوسّطها، ومن الثابت في محلّه: أنّ كلّ مركّب حقيقيٍّ له أجزاء تكوّنه، فإنّ الأجزاء تكون متقدّمةً عليه؛ لأنّها مفروضة الوجود قبل الذات المركّبة، وذات الماهيّة المركّبة لا تتحقّق إلّا بتوسّطها، فتكون متقدّمة عليها، وهذا هو ما يُسمّى بالتقدّم بالتجوهر، أي: إنّ الأجزاء الذاتيّة للماهيّة من حيث هي متجوهرة ومتقرّرة، قبل تجوهر وتقرّر ذات الماهيّة المركّبة منها، فالنظرة في هذا النحو من التقدّم إلى طبيعة العلاقة بين الماهيّة المركّبة من حيث هي وبين أجزائها الذاتيّة المكوّنة لها، سواء كان هناك وجودٌ خارجيّ أم لم يكن، فالوجود الخارجيّ مرحلة متأخّرة عن هذا النحو من التقرّر والتقدّم بين الماهيّة من حيث هي وبين أجزائها؛ لأنّه ليس تقدّماً بالوجود.

وهذا ما أشار له الطباطبائي بقوله: «التقدّم والتأخّر بالتجوهر: وهما تقدّم أجزاء الماهيّة من الجنس والفصل عليها، وتأخّرها عنها»، ثم جعل ذلك مبنيّاً على القول بأصالة الماهيّة، حيث أضاف قائلاً: «بناءً على أصالة الماهيّة»[1]، وسيأتي

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢٥.

بيان ذلك والنقاش فيه لاحقاً.

٢. تقدّم الماهيّة من حيث هي على لوازمها

إنّ للماهيّة من حيث هي، لوازم تلزمها لذاتها، وذلك من قبيل الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، والماهيّة من حيث هي متقدّمة على لوازمها؛ إذ لو لم تكن الأربعة متقرّرة ومتجوهرة في ذاتها، فلا زوجيّة، فهناك ترتّب في التقرّر والتجوهر بين ماهيّة الأربعة ولازمها وهو الزوجيّة، فالماهيّة متقدّمة ولازمها متأخّر بالتجوهر، وهذا يكشف عن وجود نحو من أنحاء العليّة والمعلوليّة بين الماهيّة وبين لوازمها.

وقد أشار الطباطبائي إلى هذا النحو من أنحاء التقدّم والتأخّر بالتجوهر بقوله: «وعُدّ منه [أي من التقدّم بالتجوهر] تقدّم الماهيّة على لوازمها، كتقدّم الأربعة على الزوجيّة»[1].

٣. تقدم الماهيّة من حيث هي على الوجود

بمعنى: أنّ الماهيّة من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة، فإذا جاء الوجود يكون عارضاً عليها وليس معروضاً لها، فهي بهذا اللحاظ متقدّمة في تقرّرها وتجوهرها على الوجود، وهنا يأتي البحث المعروف من أنّ الماهيّة تقرّرت فأمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت، حيث يكون الوجود متأخّراً بمراحل عن التقرّر الذاتيّ للماهيّة، وهو نحو من أنحاء التقدّم بالتجوهر.

هذه هي أنحاء ومصاديق التقدّم بالتجوهر بنحو الإجمال، وقد تعرّض لذكرها بشيء من التفصيل الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة، فلاحظ[2].

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤٤.

(٢) **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمّد المعتصم بالله البغدادي،

إذا اتّضح ذلك نقول: فيما يرتبط بالمقام هناك تساؤلان ينبغي الإجابة عنهما:

التساؤل الأول: هل ينسجم هذا القسم من التقدّم ـ وهو التقدّم بالتجوهر ـ مع القول بأصالة الوجود، أم أنّه لا يتمّ إلّا مع القول بأصالة الماهيّة؟

وفي مقام الإجابة يُصرّح صدر المتألّهين ـ والطباطبائي تبعاً له ـ: بأنّ هذا النوع من التقدّم لا يتمّ إلّا على مباني أصالة الماهيّة؛ إذ بناء على أصالة الوجود لا معنى لأن يكون للماهيّة تقرّر وتجوهر في ذاتها قبل الوجود.

قال صدر المتألّهين في هذا المجال: «ومَن ذهب إلى أنّ أثر الجاعل نفس ماهيّة الأمر المجعول لا وجوده، وكذا المؤثر ماهيّة الجاعل لا وجوده، يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدّم، هو التقدّم بالماهيّة، وكذا من جعل ماهيّة الممكن مقدّماً على وجوده، لا باعتبار نحو من الوجود، بل باعتبار نفس الماهيّة»[1].

وقد تقدّمت أيضاً عبارة الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال بعد أن ذكر التقدّم بالتجوهر: «بناءً على أصالة الماهيّة»[2].

وقد حاول بعضهم أن يربط هذا النحو من التقدّم بالثابتات الأزليّة أو الأعيان الثابتة.

والجواب عن ذلك: إنّ بحث أصالة الوجود في عالم، وهذا النحو من التقدّم الماهويّ في عالمٍ آخر، وقد وقع الخلط بينهما؛ وذلك لأنّ البحث في أصالة الوجود أو الماهيّة يرتبط بعالم الوجود الخارجي، حيث يُسأل بلحاظ هذا العالم عن الأصيل منهما الذي يملأ الوجود الخارجي، وأمّا البحث في مسألة التقرّر الماهويّ والتقدّم بالتجوهر، فهو مرتبط بعالم التقرّر النفس الأمريّ بغضّ النظر

منشورات ذوي القربى، قم: ج١ ص١٢٦ ـ ١٥١.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٢٥.

عن عالم الوجود الخارجي، فلا يوجد أيّ ارتباط بين المسألتين، ويصحّ ـ على هذا ـ التقدّم بالتجوهر، سواء قلنا بأصالة الوجود أم الماهيّة.

وهذا ما صرّح به الفخر الرازي بالنسبة إلى المصاديق الثلاثة المتقدّمة للتقدّم بالتجوهر. أمّا بالنسبة إلى المصداق الأوّل ـ وهو تقدّم أجزاء الماهيّة من حيث هي عليها ـ فقال: «أجزاء الماهيّة علّة لقوام الماهيّة، وليس ذلك التقدم تقدّماً بالوجود، وإلّا لكانت الماهيّة موصوفة بالوجود عند فرضنا إيّاها مجرّدة عن الوجود»[1].

وقال أيضاً: «التقدّم لا يجب أن يكون بالوجود، فإنّ أجزاء الماهيّة متقدّمة على الماهيّة لا بالوجود»[2].

وأمّا بالنسبة إلى المصداق الثاني ـ وهو تقدّم الماهيّة من حيث هي على لوازمها ـ فقد قال: «إنّ الماهيّة مقتضية للإمكان، سواء جعلناه وصفاً عدميّاً أو وجوديّاً، فاقتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود، وإلّا لزم أن يكون الإمكان متأخّراً عن الوجود، وذلك محال، فإذن اقتضاء الماهيّة للإمكان وتقدّمها عليه، لا بالوجود»[3].

وأمّا بالنسبة إلى المصداق الثالث ـ وهو تقدّم الماهيّة من حيث هي على الوجود ـ فقال: «تعيُّن الماهيّة في كونها ماهيّة يكفي في قابليّة الوجود، حتى لا يُعتبر في تقدّم الماهيّة وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة»[4].

ومن هنا نجد أنّ الحكيم السبزواري قد أورد على صدر المتألّهين في تعليقته على الأسفار، بما ذكرناه من الاختلاف بين عالم أصالة الوجود أو الماهيّة، وبين

---

(١) **المباحث المشرقية**، مصدر سابق: ج١ ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٤٩.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٢٧.

(٤) المصدر السابق: ج١ ص١٢٦.

عالم التقرّر الماهويّ والتقدّم بالتجوهر، حيث قال: «بل من لم يقل بها أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدّم، وهو التقدّم بالماهيّة، الذي يقال له التقدّم بالتجوهر، فماهيّتا الجنس والفصل متقدّمتان على ماهيّة النوع هذا التقدّم، وكذا الماهيّة عن لازمها من حيث هي؛ لأنّ التقدّم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود»[1].

وقد بيّن ذلك بشكل أوضح الشيخ الفيّاضي في تعليقته على نهاية الحكمة، حيث قال: «هذا النوع من التقدّم والتأخّر إنّما بملاحظة الماهيّة في نفسها، ولا دخل فيه لأصالة الماهيّة أو الوجود، فإنّ العقل حين يلاحظ الماهيّة في حدّ نفسها، يراها تتوقّف في تقوّمها على أجزائها، كما أنّه حين يلاحظها في نفسها، يراها متقدّمة على لازمها، فأجزاء الماهيّة متقدّمة على الماهيّة هذا النوع من التقدّم، والماهيّة متقدّمة على لوازمها كذلك»[2].

إذن ينسجم هذا النحو من التقدّم ـ وهو التقدّم بالتجوهر ـ مع القول بأصالة الوجود ومع القول بأصالة الماهيّة، وليس البناء عليه من نتائج القول بأصالة الماهيّة، كما أنّه ليس من نتائج القول بأصالة الوجود إنكار هذا القسم من التقدّم.

التساؤل الثاني: كيف يمكن التوفيق بين البناء على التقدم بالتجوهر وبين ما تقدّم في النتائج السابقة من أنّ الماهيّة متأخّرة عن الوجود، والوجود متقدّم عليها؟

والجواب عن ذلك: أنّنا عندما نقول بتقرّر الماهيّة وتقدّمها على الوجود، وأنّ الوجود لازم لها وعارض عليها، فإنّ النظر واللحاظ إلى الماهيّة من حيث هي، فهي ليست بهذا اللحاظ إلّا هي، وإذا أريد لها أن تكون موجودة، فإنّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٦، الحاشية رقم (٣).

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٧٥، التعليقة رقم (١٨).

الوجود عارض عليها.

وما ذكرناه سابقاً من تقدّم الوجود على الماهيّة بناءً على أصالة الوجود، فالملحوظ فيه الماهيّة الموجودة بالوجود لا الماهيّة من حيث هي، فالماهيّة الموجودة متأخّرة عن الوجود في الواقع ونفس الأمر بناءً على أصالته واعتباريتها بالبيان المتقدّم.

والحاصل: أنّ الماهيّة بحسب الواقع ونفس الأمر متقدّمة ومتأخّرة عن الوجود، أمّا الماهيّة المتقدّمة على الوجود في الواقع ونفس الأمر، فهي الماهيّة من حيث هي، وأمّا الماهيّة المتأخّرة عن الوجود في نفس الأمر، فهي الماهيّة الموجودة، ولا تنافي بين المسألتين.

النتيجة التاسعة: ثبوت الماهيّة لواجب الوجود

أشرنا إلى هذا البحث بنحو الإجمال في ذكر الفوارق بين قراءات وتفسيرات نظريّة أصالة الوجود، وقد تعرّضنا لهذا البحث أيضاً بشيء من التفصيل في شرحنا للفصل السادس من الجزء السادس من الأسفار(١).

ونذكر هنا ما يرتبط بالمقام، وهي أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: هل يمكن الجمع بين القول بأنّ واجب الوجود لا ماهيّة له وبين البناء على أنّ الوجود أمر اعتباري، لا تحقّق له في الأعيان؟

وفي مقام الإجابة عن ذلك: يظهر من كلمات المنسوب إليهم القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، أنّهم قائلون بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ وأنّ الواجب لا ماهيّة له، من دون أن يروا أيّ منافاة بين الأمرين.

---

(١) تعرّض السيّد الأستاذ لهذه المسألة ـ وهي ثبوت الماهيّة للواجب وعدمه ـ في مجلس درسه، وقد توقّف عندها مفصّلاً، من أراد المراجعة يستطيع الاستماع إليها من الدرس (٦٤ إلى ٧٩)، وذلك في شرحه للفصل الخامس من الجزء السادس من الأسفار.

ولكنّنا نرى أنّ الجمع بين هاتين المقولتين لازمه البناء على أنّ الواجب لا وجود له في الخارج، بل وجوده أمرٌ اعتباريّ، وهو أيضاً لا ماهيّة له، فينتج أنّ الواجب ليس له أيّ نحو من أنحاء الوجود والتحقّق في متن الأعيان.

وهؤلاء أيضاً لا يمكنهم التفصيل بين الواجب والممكن، بأن يقولوا بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكن؛ لأنّهم أقاموا أدلّة وبراهين على استحالة أن يكون الوجود أصيلاً في الأعيان، وجعلوا القول بأصالة الوجود من مصاديق القاعدة التي أسّسها شيخ الإشراق، من أنّ كلّ ما لَزِمَ من فرض تكرّره عدمُه فهو أمرٌ اعتباريّ لا محالة، ويستحيل أن يكون أصيلاً، فالوجود في نظرهم أمرٌ اعتباريّ، ولا يمكن أن يكون أصيلاً، وهذا لا يقبل التفصيل بين الواجب وغيره؛ لأنّ القواعد العقليّة غير قابلة للتخصيص.

قال صدر المتألّهين: «قد وضع شيخ الإشراق قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقليّة لا صورة لها في الأعيان، بأنّ كلّ طبيعة عامّة يقتضي نوعها إذا كانت له صورة خارجيّة، أن يتكرّر متسلسلاً مترادفاً، يتولّد منه في الوجود سلاسل متولّدة معاً إلى لا نهاية، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة، لا تكون موجودة في الأعيان»[1].

فالوجود بنظرهم يستحيل أن يتحقّق في الأعيان، من دون فرق بين الواجب وغيره، وإذا جمعنا هذا مع البناء على أنّ الواجب لا ماهيّة له، ينتج: أنّ الواجب لا وجود له ولا تحقّق له في الأعيان.

وهذا أحد الإشكالات التي أوردها صدر المتألّهين على القائلين بأصالة الماهيّة، وأنّه لا ينسجم مع بنائهم على أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له.

قال في الأسفار: «كون الواجب عند القائلين بصحّتها واستحكامها [قاعدة

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٢.

ما لزم من فرض تكرّره عدمه] وجوداً صرفاً ووجوداً بحتاً، قائماً بذاته، واجباً بنفسه، فضلاً عن كونه في الأعيان، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود، وكونه عندهم اعتباريّاً محضاً لا صورة له في العين، وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق»[1].

إذن لا يمكن الجمع بين البناء على استحالة تحقّق الوجود في متن الأعيان، وبين كون الواجب لا ماهيّة له، ولعلّ هذا من المنبّهات على صحة نظريّة أصالة الوجود على مباني القوم.

البحث الثاني: إذا كان الواجب موجوداً فهل له ماهيّة؟

ذهب المشهور إلى استحالة ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، وذلك استناداً إلى تفسيرهم لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث ذهبوا إلى أنّ المتحقّق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ يُنسب إليها التحقّق والثبوت بالعناية والمجاز العقلي؛ لأنّها حدّ الوجود ومنتهاه، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، وإذا كانت الماهيّة أمراً عدمياً يُشكّل حدّ الوجود ومنتهاه، فيستحيل ثبوتها لواجب الوجود؛ لأنّه وجودٌ صرف لا نهاية له ولا حدّ، فلا ماهيّة له بالمعنى المذكور.

ولكنّنا نريد أن نثبت ـ بناء على تفسيرنا لأصالة الوجود ـ استحالة أن لا يكون لواجب الوجود ماهيّة، فإذا كان واجب الوجود موجوداً، فلابدّ أن تكون له ماهيّة، ولا نتعقّل وجوداً متحقّقاً في الأعيان من دون الماهيّة؛ لأنّ هذا الوجود ـ أيّ وجود فُرِضَ، سواء كان واجباً أم ممكناً ـ إن لم يكن متميّزاً عن غيره من الوجودات الأخرى، فليس له أيّ تحقّق في متن الأعيان؛ لأنّ الشيء الذي ليس له أيّ صفة أو خصوصيّة تميّزه عن غيره، يكون معدوماً لا محالة؛ إذ الوجود ـ أيّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧٣.

وجود فُرض ـ منشأ الآثار والأوصاف والخصائص التي تُحدّد وتبيّن طبيعته وشاكلته، بما يجعله متميّزاً عن غيره من الوجودات التي تحمل أوصافاً وخصائص أخرى، وغيره لا يكون إلّا العدم المحض؛ لأنّه هو الذي لا يمتاز عن غيره، وإن سُمّي في بعض الكلمات وجوداً محضاً أو بحتاً.

وأمّا إذا كان ذلك الوجود ـ والذي هو واجب الوجود بحسب الفرض ـ متميّزاً عن غيره من الوجودات الأخرى، فإنّ ما به الاشتراك هو نفس الوجود، وما به الامتياز هو الذي نطلق عليه اصطلاح الماهيّة، حيث إنّها تُمثّل خصوصيّة الوجود، فما به امتياز كلّ وجود عن غيره هو ماهيّته.

وحكم الوجود في ذلك شبيه بما يُذكر في حكم الكلّي الطبيعي، فإنّ الكلّي الطبيعيّ بما هو كذلك ـ كالإنسان بما هو إنسان، مثلاً ـ بغضّ النظر عن وجود أفراده، لا يمكن أن يكون له تحقّق في متن الأعيان، وإنّما يتحقّق الكلّي الطبيعيّ ويوجد بوجود أفراده في الخارج؛ لأنّ الخصوصيّات الفرديّة هي التي تعطي الامتياز والتحقّق للكلّي الطبيعيّ في الواقع الخارجي، ومع عدم وجودها لا يتميّز الكلي الطبيعيّ ولا يتحقّق خارجاً، كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود، فإنّ الماهيّة تشكّل جهة ما به امتياز الوجود عن غيره، ولولا هذه الجهة لما كان للوجود أيّ تحقّق في الخارج؛ لأنّه يكون خلواً من الأوصاف والخصائص، وهذه هي حال العدم لا الوجود.

ثم إنّه لو كان الوجود من حيث هو وجود، كافياً لتحقّقه في الخارج بجميع أحكامه وخصائصه، من دون أن يمتاز عن غيره، للزم أن تتحقّق تلك الأحكام والخصائص جميعها أينما تحقّق وجود من الوجودات في الواقع العيني؛ لأنّها ـ بحسب هذا الفرض ـ أحكام وخصائص للوجود المحض بما هو وجود، فتكون صفة للوجوب والعلم والقدرة والإرادة والغنى واللاتناهي والوحدة الحقّة الحقيقيّة ونحوها، كلّها متحقّقة في جميع الوجودات، وهو أمر مستحيل كما

هو واضح؛ لاستلزام إعطاء صفات الواجب وأحكامه للممكنات.

وهذا يكون نظير ما يُقال في الكلّي الطبيعي، فإنّ الحكم إذا كان ثابتاً للإنسان ـ مثلاً ـ بما هو إنسان، فلابدّ أن يكون ثابتاً في جميع مصاديقه الخارجيّة، فمثلاً: الحيوانيّة الناطقيّة عندما تكون ثابتة للإنسان بما هو إنسان، فإنّها أينما وجد الإنسان تكون ثابتة معه؛ فكلّ مصداق من مصاديق الإنسان لابدّ أن يكون حيواناً ناطقاً، كذلك هو حال الوجود لو كانت الأحكام والخصائص ثابتة له بما هو وجود، فلابدّ أن تكون أينما تحقّق الوجود، فيثبت الوجوب بالذات ـ مثلاً ـ لجميع الموجودات؛ لأنّ هذه الصفة وغيرها، من أحكام وصفات الوجود، فلو كانت ثابتة له بما هو وجودٌ محض للزم ثبوتها في جميع الوجودات، وأينما تحقّق الوجود وإن كان من الوجودات الإمكانيّة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يستلزم حمل الوجوب بالذات وكذا اللاتناهي وغيرهما على الوجودات الإمكانيّة، وهو محال كما هو واضح.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الوجود مشكّك وله مراتب متفاوتة، ولكلّ مرتبة أحكامها وخصائصها التي تميّزها عن غيرها، ومن تلك المراتب الوجوديّة مرتبة الوجود المحض وهو الوجود الواجب، فله أحكامه وخصائصه مع محوضة وجوده.

لكنّه يقال: إنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود إذا كانت تتميّز عن المراتب الأخرى بأحكام تخصّها، فإنّ ما تتميّز به هو الذي نصطلح عليه بالماهيّة، فالواجب مرتبة من مراتب الوجود، وله خصائصه التي تميّزه عن غيره، وهذه هي ماهيّته.

والحاصل: أنّ أيّ وجود بأيّ مرتبة من مراتبه أو مصداق من مصاديقه لا يمكن أن يتحقّق في الخارج بلا ماهيّة، فيستحيل تحقّق وجود من دون ماهيّة.

البحث الثالث: إذا ثبت أنّ لواجب الوجود ماهيّة، فهل هذا يلازم إمكان اكتناهها ومعرفة حقيقتها، أو لا ملازمة بين الأمرين؟

لقد أجبنا عن هذا النحو من التساؤل في البحوث السابقة، وقلنا بأنّه لا توجد أيّ ملازمة بين أن يكون للشيء ماهيّة في متن الأعيان، وبين إمكانيّة معرفتها والوقوف على كنهها وحقيقتها، فقد يكون لشيءٍ ماهيّة، ومع ذلك تبقى مجهولة الكنه والحقيقة بالنسبة إلينا.

هذا كلّه بناءً على المختار في حقيقة الماهيّة، وأنّها تُمثّل خصوصيّة الوجود الخارجي. وأمّا على التفسير المشهور لحقيقة الماهيّة، وأنّها أمر عدميّ تُمثّل حدّ الوجود الخارجيّ ومنتهاه، فيستحيل أن تكون لواجب الوجود ماهيّة بهذا المعنى؛ لأنّه وجودٌ مطلقٌ غير متناهٍ. ويمكن صياغة ذلك بقياس من الشكل الثاني على النحو التالي:

الواجب غير متناهٍ ولا محدود.

وكلّ ما له ماهيّة فهو متناهٍ ومحدود.

إذن فالواجب لا ماهيّة له.

وهذا أمرٌ بديهيّ بناءً على هذه القراءة المشهورة لحقيقة الماهيّة.

بعض الإشكالات مع الإجابة عنها

الإشكال الأوّل: لقد صرّح بعض المتأخّرين من الحكماء بأنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، فكلّ ممكن له ماهيّة، وينعكس بعكس النقيض: بأنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، وينتج: أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له.

وهذا ما ذكره الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة»[1].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤٤.

وقال أيضاً في بحث لاحق: «واجب الوجود بالذات ماهيّته إنيّته، بمعنى: أن لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، والمسألة بيّنة بالعطف على ما تقدّم، من أنّ الإمكان لازم الماهيّة، فكلّ ماهيّة فهي ممكنة، وينعكس إلى: أنّ ما ليس بممكن، فلا ماهيّة له، فلا ماهيّة للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي»[1].

والجواب عن ذلك: عطفاً على ما تقدّم مفصّلاً في بيان معنى الإمكان، فإنّ ما ذكروه من أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن، ليس تامّاً؛ وذلك لأنّ الإمكان تارة يُطلق ويراد به كلّ ما لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا العدم ولا أيّ شيء آخر، فيشمل مفهوم العلم والقدرة والوحدة والعلّية والمعلوليّة وغيرها من المفاهيم التي لم يؤخذ في حدّها ومعناها سوى ذاتها وذاتيّاتها، ولم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم ولا أيّ شيءٍ آخر، فهي ممكنة بهذا المعنى من الإمكان، وأخرى يُطلق الإمكان على جانب التساوي في ذات الماهيّة من حيث هي إلى الوجود والعدم، فالماهيّة ممكنة، بمعنى: أنّها في ذاتها ومن حيث هي، لا تقتضي الوجود ولا العدم. وهذا هو الإمكان المقصود في المقام، وهو المبحوث عنه في الموادّ الثلاث، حيث ذُكر في محلّه: أنّ المقسم للموادّ الثلاث هو الشيء من حيث هو، فإن كان يقتضي بذاته الوجود، فهو الواجب، وإن كان بذاته يقتضي عدم ذاته، فهو الممتنع بالذات، وإن كان لا يقتضي بذاته ومن حيث هو، وجود نفسه ولا عدم نفسه، فهو الممكن. وهذا هو الإمكان المذكور والمقصود في الإشكال السابق، وليس مقصودهم المفاهيم الخالية في ذاتها عن الوجود والعدم، بما يشمل العلم والقدرة والإرادة ونحوها، فإنّ بين الإمكان بهذا المعنى وبين الإمكان المصطلح في مبحث الموادّ الثلاث، اشتراكاً لفظياً؛ إذ الإمكان بمعنى الخلوّ عن الوجود والعدم، لا يلازم الإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع؛ فإنّ مفهوم العلم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٥١.

ـ مثلاً ـ خالٍ في ذاته من الوجود والعدم، ولكن مع ذلك نجد أنّ بعض أفراده واجبة بالذات كعلم واجب الوجود، وبعضها الآخر ممكنٌ بالذات كعلم سائر الممكنات العالمة.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ ما ذكرتموه من أنّ كلّ ماهيّة ممكنة، وينعكس بعكس النقيض إلى: أنّ كلّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، إن كان مرادكم من الإمكان في ذلك هو المعنى الأوّل من الإمكان، وهو كلّ ما لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا العدم، فمع خروجه عن محلّ البحث لا ينتج ما ذكرتموه؛ لأنّ الخلوّ عن الوجود والعدم في مفهوم من المفاهيم، لا يساوي الإمكان الذي يقابل الوجوب، بل قد يكون الخالي في ذاته عن الوجود والعدم مصداقاً من مصاديق واجب الوجود، وقد يكون من مصاديق ممكن الوجود، فالعلم خلوٌ من الوجود والعدم، ومع ذلك قد يكون واجباً كما في واجب الوجود، وقد يكون ممكناً كما في ممكن الوجود، فليس كلّ ماهيّة ممكنة بهذا المعنى مني الإمكان، ولا كلّ ما ليس بممكن بهذا المعنى لا ماهيّة له، فإنّ العلم الخالي في ذاته عن الوجود والعدم قد يكون واجباً في بعض مصاديقه، وما ليس بخالٍ عن الوجود في ذاته كواجب الوجود عالم بلا إشكال، وهذا واضح لا يفتقر إلى البيان.

وإن كان مرادكم من الإمكان معناه الثاني ـ كما هو الصحيح والمقصود في المقام ـ وهو ما لا يقتضي في ذاته الوجود ولا العدم، فإننا وإن كنّا نوافق على أنّ كلّ ممكن فله ماهيّة، ولكنّنا لا نوافق على أن ذلك ينعكس بعكس النقيض، فإنّه لا ينعكس إلى: أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له؛ وذلك لأنّ الماهيّات التي يحمل عليها الوجود تكون على نحوين:

النحو الأوّل: الماهيّات التي بذاتها وبما هي هي، لا تستلزم الوجود ولا العدم، ولكي توجد في الخارج تفتقر إلى الإضافة وتحتاج إلى ما منه الوجود، فتكون كيفيّة النسبة فيها هي الإمكان، أي: إنّها في ذاتها لا واجبة ولا ممتنعة،

فحمل الوجود عليها يكون بالإمكان.

النحو الثاني: الماهيّات التي بذاتها وبما هي هي، تستلزم الوجود، فتكون موجودة بالضرورة، وذلك من قبيل ماهيّة الواجب، فهي بذاتها تقتضي الوجود، والكيفيّة في حمل الوجود عليها هي الضرورة، وهذا نظير الماهيّات التي تستلزم وتقتضي بذاتها الامتناع.

ومن هنا نعرف دقّة ما ذكره صدر المتألّهين في فصل أصالة الوجود، عندما قال: «معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته»[1]، فلا يوجد في هذا الكلام أيّ نحو من أنحاء المجاز، بل هو تعبيرٌ حقيقيّ ودقيق جدّاً.

وهذا التعبير يفيد أنّ وجود الواجب مقتضى ذاته وماهيّته، فالمقتضي هو الماهيّة، والوجود الواجبي هو المقتضى، وذلك من قبيل الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، فإنّها مقتضى ماهيّة الأربعة، كذلك الوجود يكون لازماً ذاتيّاً للماهيّة بالمعنى الذي ذكرناه، أي: إنّ الماهيّة بذاتها تقتضي الوجود بنحو تكون كيفيّة النسبة والحمل هي الضرورة.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الاقتضاء ليس اقتضاءً خارجيّاً؛ وذلك لأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود كما تقدّم، فلا مقتضيَ ومُقتضى، وإنّما الاقتضاء الذي نتكلّم عنه في المقام هو الاقتضاء التحليلي النفس الأمري.

ومن هنا يُجاب عن الإشكال المعروف: من أنّ الماهيّة لو كانت هي الملزوم والمقتضي، والوجود هو اللازم والمقتضى، فإنّ الملزوم والمقتضي بمنزلة العلّة بالنسبة إلى اللازم والمقتضى، والعلّة متقدّمة على معلولها بالوجود، فيلزم إمّا أن تكون الماهيّة متقدّمة على وجودها بالوجود، فتكون الماهيّة بوجودين، وإمّا أن تكون متقدّمة على وجودها بذات الوجود المتأخّر عنها، فيكون المتقدّم متأخّراً أو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٠.

بالعكس، وهذه كلّها توالٍ باطلة، تكشف عن استحالة اقتضاء الماهيّة بذاتها ومن حيث هي للوجود.

وقد اتّضح الجواب عن ذلك، فإنّ الاقتضاء الذي نذكره في المقام ليس اقتضاءً خارجيّاً، كي تلزم تلك التوالي الباطلة، وإنّما هو اقتضاءٌ تحليليّ نفس أمريّ، فالماهيّة من حيث هي تقتضي الوجود في نفس الأمر، وهذه غير الماهيّة الموجودة بالوجود، والتي ذكرنا أنّها متأخّرة عن الوجود وتابعة له، فحكم الماهيّة من حيث هي يختلف عن حكم الماهيّة الموجودة بحسب عالم نفس الأمر.

فائدة: في اقتضاء الماهيّة للإمكان

بمناسبة ما ذكرناه آنفاً، نشير إلى كيفيّة اقتضاء الماهيّة للإمكان، فإنّ المشهور من متأخّري الحكماء لمّا وجدوا أنّ الماهيّة مقتضية للإمكان، وأنّ الإمكان لازم لها من حيث هي، ذكروا بأنّ هذا الاقتضاء للإمكان لا يثبت للماهيّة من حيث هي إلّا بالوجود، وحيث إنّ الملزوم ـ وهو الماهيّة من حيث هي ـ علّة للّازم وهو الإمكان، والعلّة متقدّمة على معلولها، فيلزم أن تكون الماهيّة من حيث هي متقدّمة على لوازمها ـ التي منها الإمكان ـ بالوجود، وحيث إنّ هذه النتيجة لا تصحّ؛ لأنّ الحديث حول الماهيّة من حيث هي هي، ولا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً أو نفياً، اضطرّوا إلى القول بأنّ المراد هنا من التلازم ليس التلازم الاصطلاحي، الذي فيه اقتضاء وعليّة ومعلوليّة، وإنّما المراد منه هنا كفاية الماهيّة من حيث هي للاتّصاف بالإمكان، بلا حاجة إلى أمرٍ زائدٍ على ذاتها.

قال الطباطبائي: «إنّ الإمكان لازم الماهيّة؛ إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهيّة من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة.

والمراد بكونه لازماً لها: أنّ فرض الماهيّة من حيث هي، يكفي في اتّصافها

بالإمكان، من غير حاجة إلى أمرٍ زائد، دون اللزوم الاصطلاحي، وهو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقّق اللازم ولحوقه به؛ إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً ونفياً»[1].

ولكنّ هذا الكلام ناشئ من الخلط بين الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي، والاقتضاء بحسب الواقع النفس الأمري، فإن كان الأوّل فهو منتفٍ عن الماهيّة من حيث هي؛ لأنّ الماهيّة بهذا اللحاظ لا تقتضي تحقّق اللازم ولحوقه بها بحسب التحقّق والوجود، ولا تقتضي عدم ذلك، وهذا صحيح كما ذكره الطباطبائي، إلّا أنّ المراد من الاقتضاء في المقام هو الاقتضاء بحسب الواقع ونفس الأمر، ونحن نلتزم بأنّ الإمكان بالمعنى المصطلح لازم لبعض الماهيّات لزوماً اصطلاحيّاً على مستوى التحليل النفس الأمري، بمعنى: أنّ الماهيّة تقتضي من حيث هي الإمكان، والإمكان من لوازمها اللاحقة لها، وهناك تقدّم للماهيّة على لوازمها من قبيل تقدّم العلّة على معلوها، ولكن ليس بحسب الوجود الخارجي، وإنّما بلحاظ التحليل النفس الأمري، فهو لزومٌ اصطلاحيّ في مرتبة نفس الأمر، لا مرتبة الواقع العيني الخارجي.

الإشكال الثاني: لقد ذكرتم في البحوث السابقة: أنّ الماهيّة متأخّرة عن الوجود، وتابعة له بحسب التحليل النفس الأمري، وذلك بمقتضى أصالة الوجود واعتباريّتها كما تقدّم، ثمّ قلتم لاحقاً بأنّ الماهيّة مقتضية للوجود، والوجود من لوازمها العارضة عليها بحسب التحليل النفس الأمري، فيلزم أن تكون ماهيّة الواجب ـ على أقلّ تقدير ـ متقدّمة على الوجود بحسب التحليل النفس الأمري؛ لأنّها مقتضية له، ومتأخّرة عنه في الوقت ذاته؛ لأنّ الوجود أصيل متقدّم عليها في التحقّق، وهذا من التنافي والتناقض في الكلام.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٤٤.

والجواب عن ذلك ما تقدّم، فإنّ المتقدّم في نفس الأمر شيء، والمتأخّر شيء آخر، فالمتقدّم هو الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي هي، والمتأخّر في نفس الأمر هو الماهيّة الموجودة بالوجود، فلا تنافي ولا تناقض في الكلام.

النتيجة العاشرة: وجود الماهيّة في الخارج بالذات لا بالعرض

من المسائل المهمّة التي ينبغي معرفتها بعد الإيمان بأصالة الوجود: مسألة الماهيّة في الأعيان، فهل الماهيّة موجودة في الخارج بالذات أم لا؟

هنا ينبغي الإشارة إلى المعنى المراد من اصطلاح ما بالذات، وفي المقام يوجد استعمالان:

الاستعمال الأول: إطلاق ما بالذات في قبال ما بالتبع، ويراد من الموجود بالذات هنا: هو ما لا يحتاج في وجوده إلى الواسطة في الثبوت، بمعنى: أنّه لكي يوجد في الخارج لا يفتقر إلى شيء آخر ليكون بواسطته موجوداً أو متّصفاً بالوجود، ويقابله بهذا الاصطلاح: الموجود بالتبع، وهو الموجود المتّصف بالوجود في الخارج بواسطة شيء آخر، يكون هو الواسطة في ثبوت الوجود له.

ثمّ إنّ الموجود بالذات الذي لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت على نحوين:

النحو الأوّل: ما لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت مطلقاً، لا الواسطة الخارجيّة ولا التحليليّة، كما في وجود الواجب، فإنّ وجود الواجب موجود بالذات، ولا يحتاج إلى واسطة في الثبوت، بمعنى: أنّه لا يحتاج إلى من يفيض عليه الوجود، فلا يفتقر إلى ما منه الوجود، وهذه هي التي يُعبَّر عنها بالواسطة في الثبوت الخارجيّة.

وكذا لا يحتاج الواجب لكي يُحمل عليه الوجود ويتّصف به إلى أن ينضمّ إليه شيء آخر غير وجوده، فهو لا يفتقر إلى ما به الوجود، وهي التي يُعبَّر عنها بالواسطة في الثبوت التحليليّة.

وقد اصطلحنا سابقاً على هاتين الواسطتين في الثبوت بالحيثيّة التعليليّة

والحيثيّة التقييديّة، فالواجب لا يحتاج إلى ما منه الوجود، وهي الحيثيّة التعليليّة، ولا يحتاج إلى ما به الوجود، وهي الحيثيّة التقييديّة.

النحو الثالث: ما لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت التحليليّة، وإن كان يفتقر إلى الواسطة في الثبوت الخارجيّة، وذلك هو حال الوجودات الإمكانيّة، فإنّ وجود الممكن مستغنٍ عن الحيثيّة التقييديّة وما به الوجود، فهو لا يحتاج هذا النحو من الواسطة في حمل الوجود عليه واتصافه به، ولكنّه يفتقر إلى الحيثيّة التعليليّة وما منه الوجود، وذلك بمقتضى إمكانه.

وهذا هو الذي أشار له صدر المتألّهين بقوله: «معنى وجود الواجب بنفسه: أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل[1]، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه: أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»[2].

من ذلك كلّه يتّضح: أنّه بناءً على المختار في أصالة الوجود تكون الماهيّات الممكنة موجودة بالتبع دائماً؛ لأنّها تحتاج إلى كلتا الحيثيتين، فهي تفتقر إلى الحيثيّة التعليليّة وما منه الوجود، وذلك بمقتضى عدم أصالتها، بالمعنى المختار، أي: إنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقييديّة بالنسبة إليها بحسب الواقع ونفس الأمر، وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في ذيل عبارته السابقة، عندما قال: «بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده، واتّصافه بالوجود»[3]، ومراده من غير الوجود الماهيّة بالمعنى الأخصّ، فهي لا تتحقّق إلّا

---

(١) مراده من الفاعل والقابل هنا، هما: الحيثيّة التعليليّة، والحيثيّة التقييديّة.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٠ ـ ٤١.

(٣) المصدر السابق.

بتأثير الفاعل واتّصافها بالوجود.

وأمّا ماهيّة الواجب، فإنّها لا تحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة، وإن كانت محتاجة إلى الحيثيّة التقييديّة بحسب التحليل النفس الأمري، ولا ينافي هذا الكلام ما ثبت في محلّه من غنى واجب الوجود بالذات، وأنّه لا مجال للفقر والاحتياج في ذات واجب الوجود؛ لأنّ هذا بحسب الوجود الخارجيّ العيني، وذاك بحسب التحليل النفس الأمري، فلا تنافي.

الاستعمال الثاني: إطلاق ما بالذات في قبال ما بالعرض، ويُراد من ما بالذات هنا: ما يكون إسناد الشيء إليه حقيقيّاً، ومن نسبة الشيء إلى ما هو له، ويراد من ما بالعرض ما يقابله، أي: إنّ إسناد الشيء إليه مجازيّ، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كما هو الحال في نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: (جرى الميزاب).

وبحسب هذا الاستعمال لاصطلاح ما بالذات، تكون جميع الماهيّات ـ على المختار في تفسير أصالة الوجود ـ موجودة بالذات، لا بالعرض؛ لأنّ نسبة التحقّق والثبوت إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له حقيقة، فإنّ الماهيّة موجودة في الأعيان بالوجود.

والحاصل: أنّ الوجودات الإمكانيّة كلّها موجودة بالذات بكلا الاستعمالين لما بالذات، فإنّ الوجود الإمكاني لا يفتقر إلى ما به الوجود والحيثيّة التقييديّة، كما أنّ إسناد التحقّق والوجود إليه من إسناد الشيء إلى ما هو له حقيقة.

وأمّا الماهيّات الإمكانيّة، فهي بالاصطلاح الأوّل ليست موجودة بالذات، وإنّما وجودها بالتبع، لاحتياجها إلى الواسطة في الثبوت وما به الوجود، ولا فرق في هذه الجهة بين الواجب والممكن، فإنّ الماهيّة في كلتيهما تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة وما به الوجود بحسب نفس الأمر، وإلّا لأمكن أن تتحقّق الماهيّة من غير الوجود وتكون هي المجعولة بالذات، فتكون هي الأصيلة، وهذا خلف الفرض؛ إذ المفروض أنّ الوجود هو الأصيل والمجعول بالذات، والماهيّة

موجودة بالوجود.

وأمّا بالاصطلاح الثاني، فالماهيّة موجودة بالذات لا بالعرض، وهذه هي الماهيّة المتلبسة بالوجود، فإنّ إسناد الوجود إليها حقيقيّ، فيكون وجودها بالذات في قبال ما يكون وجوده بالعرض.

وليس هذا حكم الماهيّة من حيث هي، فإنّ الماهيّة بهذا اللحاظ موجودة بالعرض؛ لأنّها من حيث هي، لا تستحقّ حمل الموجوديّة عليها حقيقة، فإذا حمل عليها الوجود يكون من حمل الشيء على غير ما هو له، فيكون إسناداً مجازياً.

هذا كلّه على المختار في تفسير أصالة الوجود.

وأمّا على التفسير المشهور، فإنّ الوجود أيضاً موجود بالذات مطلقاً، وأمّا الماهيّة فهي موجودة بالعرض مطلقاً، سواء الماهيّة الموجودة بالوجود أم الماهيّة من حيث هي، ونسبة الوجود إليها مجازيّ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له على كلّ حال.

النتيجة الحادية عشرة: احتياج الماهيّة إلى الوجود في حمل صفاتها عليها

من المسائل المعقّدة والدقيقة التي وقع فيها خلاف كثير: أنّ الصفات التي تُحمل على الماهيّة هل تحتاج في حملها إلى الوجود؟

وحيث إنّ محمولات الماهيّة ذات تقسيماتٍ متعددة، نشير إليها بنحو القسمة العقليّة الثنائيّة، ثمّ نذكر الفروع المستنتجة من تلك التقسيمات، التي ينبغي الوقوف عندها وبيان المختار فيها، فنقول:

إنّ المحمول على الماهيّة إمّا أن يكون الوجود أو غيره. وسيتّضح بعد ذلك أنّ البحث في قاعدة الفرعيّة يتأتّى في حال كون المحمول على الماهيّة هو الوجود.

وإذا كان المحمول على الماهيّة غير الوجود، فتارة يكون صفة كماليّة للماهيّة، وأخرى ليس كذلك. وسيتّضح بعد ذلك: المراد من الصفة الكماليّة، والصفة

غير الكماليّة.

ثمّ إذا لم يكن المحمول صفة كماليّة للماهيّة، فإمّا أن يكون الحديث عن هذا المحمول ـ الذي هو غير الوجود وليس صفة كماليّة ـ بحسب عالم الإثبات، وإمّا أن يكون الحديث حوله بحسب عالم الثبوت. وسيتّضح لاحقاً أيضاً: المراد من عالم الإثبات، وعالم الثبوت .

وعلى أساس هذه التقسيمات يقع البحث في فروع أربعة:

١. فيما لو كان المحمول هو الوجود.

٢. فيما إذا كان المحمول على الماهيّة غير الوجود، وكان المحمول صفة كماليّة للماهيّة.

٣. فيما إذا كان المحمول صفة غير كماليّة ومرتبطاً بعالم الإثبات.

٤. فيما إذا كان المحمول صفة غير كماليّة، ومرتبطاً بعالم الثبوت.

الفرع الأول: كون المحمول على الماهيّة هو الوجود

وذلك كما في قولنا: (الإنسان موجود) حيث يقع الوجود محمولاً على ماهيّة الإنسان، وهنا يطرح السؤال السابق: وهو أنّ صفة الموجوديّة هل تحتاج في حملها على الماهيّة إلى الوجود أم لا؟

وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال طرح إشكال قاعدة الفرعيّة، تلك القاعدة التي مضمونها: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فلكي يُحمل الوجود على الماهيّة، لابدّ أن يكون للماهيّة نحوٌ من الثبوت. فلو كان هذا الثبوت الذي للماهيّة نفس المحمول الذي هو الوجود، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان وجوداً آخر يُنقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، وكلا اللازمين واضح الاستحالة.

إذن قاعدة الفرعيّة تقتضي ثبوت الماهيّة قبل حمل الوجود عليها، وثبوتها قبل

ذلك يستلزم إمّا تقدّم الشيء على نفسه، أو التسلسل، وكلاهما محال.

هذا هو إشكال قاعدة الفرعيّة على القضايا التي تتضمّن حمل الوجود على الماهيّة، وقد طُرح هذا الإشكال في أكثر كتب الفلاسفة المتأخّرين، وحاولوا الإجابة عنه بأجوبة مختلفة، فمن أراد التوسع عليه المراجعة[1]، وقد تعرّض المصنّف إلى الإشكال في هذا الفصل المرتبط بأصالة الوجود وأجاب عنه، وقد تقدّم شرح عبارته مفصّلاً فلاحظ[2].

ونحاول في المقام أن نجيب عن الإشكال بالقدر الذي يرتبط بالبحث، ويوجد في مقام الجواب اتجاهان فنيّان:

الاتّجاه الأوّل: وهو الذي يقبل في المقام أنّ الماهيّة هي الموضوع، وأنّ الوجود هو المحمول، فهو يقرُّ بثبوت شيء للماهيّة، ولكنه يؤمن بخروج ذلك عن قاعدة الفرعيّة خروجاً تخصصيّاً لا تخصيصيّاً، أي: إنّ المقام خارج عن القاعدة خروجاً موضوعياً، من هنا كان على أصحاب هذا الاتّجاه أن يجيبوا عن كيفيّة خروج المقام عن قاعدة الفرعيّة خروجاً تخصصيّاً موضوعياً، وقد أجابوا عن ذلك بعدّة أجوبة:

الجواب الأوّل: إنّ القاعدة مختّصة بموارد ثبوت شيء لشيء، أي الهليّة المركّبة، ومقامنا من أمثلة ثبوت الشيء، أي الهليّة البسيطة، فيخرج المقام موضوعاً وتخصّصاً عن القاعدة.

الجواب الثاني: إنّ العروض على نحوين: إمّا خارجيّ أو تحليليّ نفس أمريّ، وقاعدة الفرعيّة إنّما تجري في العروض الخارجي، أي فيما إذا كانت الاثنينيّة بين العارض والمعروض اثنينيّة خارجيّة، فالعارض والمعروض أمران خارجيّان،

---

(١) انظر: **القبسات**، الميرداماد، مصدر سابق: ص٣٧، **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق: ص١١، وغيرها من المصادر.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣ ـ ٤٤.

فيكون ثبوت شيء خارجيّ لشيء، فرع لثبوت المثبت له خارجاً، وأمّا إذا كانت الاثنينيّة بين العارض والمعروض تحليليّة نفس أمريّة كما هو الحال في المقام، فإنّ الوجود والماهيّة ـ كما تقدّم ـ ليس بينهما اثنينيّة بحسب الوجود الخارجي، وإنّما الاثنينيّة بينهما، تحليليّة نفس أمريّة، وحيئذٍ لا تجري قاعدة الفرعيّة، لاختصاصها بالنحو الأوّل من العروض، دون الثاني، فيكون خروج المقام على هذا البيان أيضاً خروجاً تخصصياً وموضوعياً عن القاعدة.

الجواب الثالث: إنّ المعروض قد يكون هو الوجود وقد يكون الماهيّة، والقاعدة تختصّ بما إذا كان المعروض هو الوجود، أي عروض وجود على وجود، ولا تشمل عروض الوجود على الماهيّة، ومن هنا نجد أنّ الماهيّة يحمل عليها الإمكان، والصحيح أنّه وصفٌ ثبوتي، فيكون قولنا: (الإنسان ممكن) من قبيل ثبوت شيء لشيء، ومع ذلك لا يشترط في ثبوت الإمكان لماهيّة الإنسان، أن يكون الإنسان موجوداً، بل هذه القضيّة صادقة حتى مع عدم وجود ماهيّة الإنسان، وذلك لأنّ قاعدة الفرعيّة إنّما تفترض ضرورة تحقّق الموضوع وثبوته قبل ثبوت الشيء له وحمله عليه، فيما إذا كان ذلك الموضوع أمراً وجوديّاً، فإذا كان المحمول والموضوع أمرين ثبوتيّين وجوديّين، حينئذٍ تصدق القاعدة، ويكون ثبوت شيء لشيء فرعاً لثبوت المثبت له، فخروج الماهيّة في حمل الوجود عليها عن القاعدة خروجٌ تخصّصيّ.

هذه هي الأجوبة الثلاثة التي ذكرها أصحاب الاتّجاه الأوّل، وهي جميعها تفترض أنّ الموضوع هو الماهيّة والمحمول هو الوجود، ولكنّ المقام خارج عن القاعدة تخصّصاً.

الاتّجاه الثاني: وهو يؤمن بجريان القاعدة في المقام، ولا يلزم من ذلك أيّ محذور؛ وذلك لأنّ حمل الوجود على الماهيّة عكس الحمل كما تقدّم، ففي الحقيقة: الوجود هو الموضوع، والماهيّة هي المحمول، فقولنا: (الإنسان موجود) ينعكس

في واقعه إلى القول: (الوجود إنسان)، فكما أنّنا نقول: (الوجود واحد وعلّة وممكن وثابت ومتغيّر)، كذلك حقّ القول في المقام أن نقول: (الوجود إنسان)، فتكون الماهيّات محمولات على الوجود، وليست موضوعات، فتكون القاعدة جارية في المقام، أي: إنّ ثبوت شيء وهو الماهيّة، لشيء وهو الوجود، فرع لثبوت المثبت له وهو الوجود، وهذا تامّ لا إشكال فيه؛ إذ لو لم يكن هناك وجود ثابت، لا يمكن انتزاع الماهيّة منه وحملها عليه، فحمل الماهيّة الموجودة على الوجود فرع لثبوت الوجود خارجاً، ولا محذور في ذلك.

الفرع الثاني: كون المحمول غير الوجود ولكنّه صفة كماليّة للماهيّة

إذا كان المحمول على الماهيّة غير الوجود وهو مع ذلك صفة كماليّة، فهل يشترط في هذا النحو من الحمل أن يكون بالوجود أم لا؟

في البداية لابدّ أن يُعلم أنّ الصفات بنحوٍ عامّ، إمّا أن تكون صفاتٍ ثبوتيّة، وهي التي تثبت شيئاً للموضوع الذي تحمل عليه، كقولك: زيد عالم وقادر، ونحو ذلك، وإمّا أن تكون صفاتٍ سلبيّة، وهي التي يُسلب بها شيءٌ عن الموضوع الذي تُحمل عليه، كقولك: زيد جاهل وعاجز ونحو ذلك.

ثمّ إنّ الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى كماليّة وغير كماليّة، والصفات الثبوتيّة الكماليّة هي التي إذا ثبتت تعطي إضافة للموضوع، ولولاها لما ثبتت تلك الإضافة كما في مثال العلم والقدرة، فإنّها إذا حملت على الموضوع تضيف إليه شيئاً لم يكن ثابتاً له في رتبة سابقة.

وأمّا الصفات الثبوتيّة غير الكماليّة، فهي التي إذا حملت على الموضوع لا تُعطيه شيئاً ولا كمالاً إضافيّاً، وذلك من قبيل صفتي البعد والقرب المكاني أو الفوقيّة والتحتيّة المكانيّة أو التقدّم والتأخّر الزماني أو نحو ذلك، فإنّها صفات ثبوتيّة غير كماليّة، إذ ليس وجودها كمالاً ولا عدمها وفقدانها نقصاً للموضوع الذي تُحمل

عليه، وذلك بخلاف صفة العلم ـ مثلاً ـ فإنّ وجودها كمال وعدمها نقص.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الماهيّة الموجودة تثبت لها الصفات الثبوتيّة الكماليّة، كقولنا: (الإنسان عالم)، وكلّ صفة ثبوتيّة كماليّة لا تثبت للماهيّة الموجودة إلّا ببركة الوجود أي: إنّها متوقّفة في ثبوتها للماهيّة على الوجود، فلا تثبت إلّا بالوجود؛ وذلك وفقاً لما أثبتناه من أصالة الوجود وتبعيّة الماهيّة الموجودة واعتباريتها.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في قوله: «وإذا لم تتّصف [أي الماهيّة] بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجيّة التي هي بعد الوجود، فلم يتّصف بشيء من الحالات الكماليّة والصفات الوجوديّة إلّا نفس الوجود، والماهيّة في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيّة خاصّة من الماهيّات، المعبّر عنها عند بعضهم بالتعيّن، وعند بعضهم بالوجود الخاصّ»[1].

الفرع الثالث: كون المحمول صفة ثبوتيّة غير كماليّة ومرتبطاً بعالم الإثبات

ذكرنا في الفرع السابق الأحكام والأوصاف الثبوتيّة الكماليّة، التي تتّصف بها الماهيّة الموجودة، واتّضح أنّها تُحمل على الماهيّة ببركة الوجود، سواء في ذلك عالم الثبوت والإثبات، وذلك اعتماداً على ما أثبتناه من أصالة الوجود، ونتحدّث في هذا الفرع والفرع اللاحق حول الأحكام الثبوتيّة غير الكماليّة للماهيّة، وهي التي لا تُضيف كمالاً إلى الماهيّة بلحاظ الواقع الخارجي، ولا يوجب سلبها نقصاً في الماهيّة الموجودة باللحاظ ذاته، وحيث إنّ الحديث عن احتياج تلك الأحكام إلى الوجود في حملها على الماهيّة في مقام الإثبات يختلف عنه في مقام الثبوت، فسوف نتعرّض أوّلاً في هذا الفرع إلى حال تلك الأحكام في مقام الإثبات، ثمّ في فرعٍ لاحقٍ نذكر ما يرتبط بمقام الثبوت.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٩٨.

ولكن قبل الشروع في بيان ذلك، ينبغي الإشارة بنحو الإجمال إلى الفوارق الأساسيّة بين مقامي الإثبات والثبوت، ونذكر هنا فرقين أساسيّين:

١. إنّ مقام الإثبات يرتبط بالقضايا الذهنيّة والمعقولات الثانية المنطقيّة، ويرتبط مقام الثبوت بصدق القضايا ومحكيّها في الواقع ونفس الأمر.

٢. يراد من المحمولات والأحكام في مقام الإثبات ما يعمّ الإيجابيّة منها والسلبيّة، فيشمل مقام الإثبات الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة؛ لأنّ لموضوعها نحواً من التحقّق والثبوت في الذهن، وإن كان محكيّه من الأمور العدميّة، وهذا بخلافه في مقام الثبوت، فإنّ الكلام فيه مخصوص بالقضايا الإيجابيّة، دون السلبيّة التي تنسجم حتى مع انتفاء الموضوع في نفس الأمر والواقع.

إذا اتّضح ذلك نقول: في ما يرتبط بالفرع الثالث: هل الأحكام الثبوتيّة غير الكماليّة المحمولة على الماهيّة في مقام الإثبات، يتوقّف حملها على الوجود أم لا؟

ولكي تتضّح الإجابة ينبغي معرفة المراد من الحكم في المقام، وللحكم إطلاقات متعدّدة نشير في ما يلي إلى أهمّها:

١. الحكم الذي هو جزء القضيّة، بمعنى اعتبارٍ المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه في مقام الإثبات، فإنّ القضيّة بحسب البحث المنطقي مركّبة من أربعة أجزاء، وهي: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة بينهما ثمّ الحكم، فإنّ العقل عندما يلاحظ النسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول، يحكم إمّا بثبوت المحمول فتكون القضيّة موجبة، وإمّا بسلبه فتكون القضيّة سالبة، فالحكم هو الذي يجعل القضيّة موجبة أو سالبة، وهذا كلّه على صعيد التحليل الذهني الإثباتي والمعقول الثاني المنطقي.

٢. يُطلق الحكم ويراد به التصديق المنطقي الذي يقابله التصوّر، ومرادهم من التصديق: فهم صدق قضيّة من القضايا، أي فهم مطابقتها للواقع النفس الأمري، وبهذا يختلف عن الإطلاق الأوّل، إذ يُراد من الأوّل مطلق الثبوت

سواء كانت القضيّة صادقة بلحاظ نفس الأمر أم كاذبة، فالقضيّة الكاذبة فيها حكم بالمعنى الأول؛ لأنّها تتضمّن ثبوت المحمول للموضوع بحسب الذهن وعالم الإثبات، وهذا بخلاف الحكم بالمعنى الثاني، فإنّ التصديق فيه هو فهم صدق قضيّة من القضايا بمطابقتها للواقع ونفس الأمر، ويقابل ذلك القضايا الكاذبة غير المطابقة للواقع النفس الأمري، فعندما نقول: (زيد قائم)، ونقول: (زيد ليس قائماً) فإنّه لا يوجد أيّ تنافٍ بين هاتين القضيتين على مستوى التحليل الذهني والبحث المنطقي، والتنافي إنّما يقع فيما لو كان مع تلك القضايا حكم وتصديق، أي كانت بصدد الحكاية عن الواقع، فلا يعقل أن يكون زيد قائماً وجالساً بحسب الحكاية، فلا يكون كلا الحكمين صادقاً ومطابقاً للواقع ونفس الأمر، فالحكم بهذا الإطلاق هو التصديق المطابق للواقع.

٣. يُطلق الحكم ويُراد به المعنى اللغويّ المستفاد من المعنى المنطقيّ، ويُعبّر عنه بالتصديق والإيمان والإذعان القلبيّ، وهو تصديق مرتبط بالقلب، لا بالقضيّة العقليّة، فقد يفهم الشخص صدق قضيّة من القضايا أو عدم صدقها، ومع ذلك لا يُصدّق ولا يؤمن بهذا المعنى؛ إذ لا ملازمة بين التصديق بمعنى العلم بالمطابقة، وبين الإيمان الذي يرتبط بالقلب ويظهر على السلوك الخارجي.

ولعلّ الحكم بهذا المعنى هو التصديق حقيقة؛ لأنّه الإذعان، وإطلاق التصديق على الحكم بالمعنى الثاني من باب تسمية الشيء باسم لازمه، باعتبار أنّه قد يؤدّي إلى التصديق الذي هو الإذعان القلبي والإيمان في البحث الكلامي.

٤. ما يُطلق عليه الحكم في علم الأصول، وهو الذي تكون نسبته إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلة.

ومرادنا من الحكم في هذا الفرع الثالث هو الحكم بالمعنى الأوّل، وهو الحكم الذي يُشكّل جزء القضيّة بحسب البحث المنطقي والتحليل الذهني الإثباتي، بمعنى اعتبار المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه في مقام الإثبات، ويتوقّف

هذا النحو من الحكم في ثبوته للماهيّة على الوجود، بأن يكون للماهيّة وجودٌ ذهنيّ، فالماهيّة ما لم تتلبّس بالوجود الذهني لا يُحمل عليها أيّ محمول أو حكم بالمعنى المذكور.

إذن الأحكام والمحمولات التي تُحمل على الماهيّة بلحاظ القضيّة المنطقيّة وفي مقام الإثبات، مشروطة بالوجود ومتوقّفة عليه، وهو الوجود الذهني للماهيّة. ففي القضيّة الذهنيّة القائلة: (الإنسان ضاحك) ما لم تكن ماهيّة الإنسان موجودة في الذهن، لا يُحكم عليها في مقام الإثبات وبلحاظ القضيّة المنطقيّة بالضاحكيّة، فببركة الوجود يُحمل على الماهيّة محمولاتها في الذهن بحسب البحث المنطقي.

الفرع الرابع: كون المحمول صفة ثبوتيّة غير كماليّة ومرتبطاً بعالم الثبوت

الحديث في هذا الفرع يختصّ بالأحكام والمحمولات التي تعرض الماهيّة في مقام الثبوت، أي في مقام صدق القضيّة ومطابقتها للواقع ونفس الأمر، كما لا يعمّ البحث في المقام الأحكام والمحمولات الكماليّة؛ لأنّنا ذكرنا في فرعٍ سابق أنّها لا تُحمل على الماهيّة إلّا بالوجود، فيختصّ البحث بالأحكام الثبوتيّة غير الكماليّة.

ويقع البحث حول هذا الفرع في أمرين:

الأمر الأول: أقسام المحمولات:

للمحمولات تقسيمات متعددة ومختلفة، نشير في ما يلي إلى أهمّها في قسمة عقليّة ثنائيّة، فنقول:

المحمول إمّا أن يكون ذاتيّاً للموضوع (ذاتيّ باب الكليّات) أو لا.

والأوّل وهو الذاتيّ، إمّا أن يكون تمام الذات أو لا، وهذا الثاني هو الذي يُشكّل جزء الذات.

وأمّا الثاني وهو العرضي، فإمّا أن يكون عرضيّاً لازماً للذات أو لا، وهذا

الثاني هو العرضيّ المفارق.

والأقسام المتحصّلة من هذه القسمة العقليّة أربعة:

١. المحمول الذاتيّ الذي يُشكّل تمام ذات الموضوع، من قبيل قولنا: «الإنسان إنسان».

٢. المحمول الذاتيّ الذي يشكّل جزء ذات الموضوع، من قبيل قولنا: «الإنسان ناطق أو حيوان».

٣. المحمول العرضيّ اللازم لذات الموضوع، من قبيل قولنا: «النار حارّة».

٤. المحمول العرضيّ المفارق، من قبيل قولنا: «الإنسان كاتب».

وهنا ذكروا أنّ العرضيّ اللازم للماهيّة على ثلاثة أقسام[1].

القسم الأول: ما يكون عرضيّاً لازماً للماهيّة بلحاظ وجودها الخارجي، كقولنا: «النارّ حارّة» فإنّ الحرارة ثابتة للنار الخارجيّة.

القسم الثاني: ما يكون عرضيّاً لازماً للماهيّة بوجودها الذهنيّ، كقولنا: «الإنسان كليّ»، فإنّ الكليّة وصف للإنسان بلحاظ الوجود الذهنيّ.

القسم الثالث: ما يكون عرضيّاً لازماً للماهيّة بما هي هي، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة في قولنا: «الأربعة زوج».

وحيث إنّ بعض المتأخّرين من الحكماء اعتقدوا بأنّه لا يثبت شيء للماهيّة إلّا بالوجود، اصطلحوا على هذا القسم بلازم الوجودين، وسيتّضح لاحقاً النقاش في ذلك، وأنّ لازم الوجودين يختلف عن لازم الماهيّة من حيث هي.

الأمر الثاني: دور الوجود في ذلك النحو من الحمل على الماهيّة

هل كلّ ما يُحمل على الماهيّة ثبوتاً، لابدّ أن يكون بالوجود، أم ماذا؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل يوجد اتّجاهان:

---

(١) ستأتي المناقشة في ذلك، وسوف يتبيّن أن الأقسام أربعة.

الاتّجاه الأوّل: البناء على أنّ الوجود شرط لتصحيح كلّ ما يُحمل على الماهيّة ثبوتاً، فيكون الوجود بالنسبة إلى الماهيّة ـ التي هي الموضوع ـ حيثيّة تقييديّة في كلّ ما يُحمل عليها من الأحكام الثبوتيّة.

ثمّ إنّه وجد لتفسير شرطيّة الوجود في هذا الاتّجاه قولان:

القول الأول: وهو الذي يرى أنّ تلك الأحكام والمحمولات إنّما هي للوجود أوّلاً وبالذات، وتُحمل على الماهيّات ثانياً وبالعرض، أي: إنّ الوجود واسطة في العروض، فالوجود هو الموصوف والمعروض الحقيقي لتلك الأحكام والمحمولات، وتُحمل على الماهيّات باعتبار أنّ لها نحواً من الاتّحاد مع الوجود؛ وذلك باعتبار أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ يُمثّل حدّ الوجود ومنتهاه، وحيث إنّ الحدّ متّحد مع المحدود، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر من باب المجاز والواسطة في العروض، بمعنى: أنّ المحدود وهو الوجود، واسطة في عروض حكمه على الحد وهو الماهيّة.

القول الثاني: وهو الذي يرى أنّ تلك الأحكام والمحمولات تثبت للمركّب من المقيّد والقيد، فلا يثبت الحكم للماهيّة بما هي ماهيّة، ولا للوجود بما هو وجود، وإنّما يثبت لهما معاً بنحو التركيب من المقيّد وهو الماهيّة، والقيد وهو الوجود.

الاتّجاه الثاني: البناء على أنّ تلك الأحكام والمحمولات ثابتة لخصوص الماهيّة حقيقة، ولكن في ظرف الوجود، فإذا وجدت الماهيّة تُحمل عليها هذه الأحكام حقيقة لا مجازاً ومن دون تركيب ولا شركة مع الوجود، خلافاً لما ذكر في القولين السابقين في الاتّجاه الأوّل، فكلّ ما تحتاج إليه الماهيّة في حمل تلك الأحكام عليها حقيقة ومن دون شركة هو أن توجد تلك الماهيّة، فالحمل على الماهيّة في ظرف الوجود؛ إذ لو لم تكن الماهيّة موجودة فلا حمل؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يوجد موضوع كي يُحمل عليه شيء من الأشياء.

إذا اتّضح ذلك نقول: لقد ذهب الطباطبائي وبشكل صريح إلى الاتّجاه

الأوّل في بعض كلماته، ولكنّها غير واضحة في اختيار القول الأوّل أو الثاني من الاتّجاه الأوّل، كما أنّه قد ذكر في أبحاث أخرى ما قد ينسجم مع الاتّجاه الثاني، وأنّ الوجود ظرفٌ لحمل أحكام الماهيّة عليها، فهناك شيء من التشويش والاضطراب في كلمات الطباطبائي، حيث لم يُميّز بشكلٍ واضح بين الاتّجاهين ولا بين الأقوال في الاتّجاه الأوّل.

وعلى أيّة حال، فقد استدلّ على الاتّجاه الأوّل، وأنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حمل ماهويّ، بدليلين:

الدليل الأوّل: وهو ما ذكره الطباطبائي في الفرع الأوّل من فروع أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث قال: «إنّ كلّ ما يُحمل على الماهيّة فإنّما هو بالوجود، وإنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حملٍ ماهويّ، لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً، فثبوت ذاتها وذاتيّاتها لذاتها بواسطة الوجود، فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي، لم تكن إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار ـ ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها ـ لا ينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوتٌ ما كيفما فُرضت.

وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهيّة، كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة، والزوجيّة العارضة لماهيّة الأربعة، تثبت لها بالوجود لا لذاتها.

وبذلك يظهر: أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجيّ والذهني، كما ذهب إليه الدواني.

وكذا لازم الوجود الذهني كالنوعيّة للإنسان، ولازم الوجود الخارجيّ كالبرودة للثلج، والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كلّ ذلك بالوجود، وبذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها»[1].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢.

ولكي يتّضح ما استدلّ به الطباطبائي لإثبات أنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حملٍ ماهويّ، ينبغي الإشارة إلى بعض المقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ معنى الحمل هو أن يكون الموضوع واجداً ومالكاً للمحمول، فعندما نقول: (زيد عالم) فمعناه: أنّ زيداً واجدٌ للعلم، وجداناً تكوينيّاً وجوديّاً.

المقدّمة الثانية: إنّ الوجود يساوق الشيئيّة، فما لا وجود له لا شيئيّة له.

المقدّمة الثالثة: بناء على أصالة الوجود، فإنّ الماهيّة بلا وجود لا شيئيّة لها، والمعدوم الذي لا شيئيّة له لا يملك شيئاً.

وهذا ينتج: أنّ الماهيّة بدون الوجود لا يحمل عليها شيء؛ لأنّ الحمل يعني واجديّة الموضوع للمحمول، والماهيّة بلا وجود معدومة ولا شيئيّة لها، فلا تملك أيّ محمول من المحمولات كي يُحمل عليها.

ويوصلنا هذا إلى أن أيّ محمول يُحمل على الماهيّة لابدّ أن يُحمل بواسطة الوجود، أي: إنّ الوجود حيثيّة تقييديّة لكلّ حملٍ ماهويّ، وهو المطلوب.

ويمكننا أن نضع ذلك في القياسين التاليين:

١. قياس من الشكل الأوّل.

إنّ الماهيّة في نفسها عدم.

والعدم ليس مالكاً لشيء.

إذن الماهيّة في نفسها ليست مالكة لشيء.

٢. قياس من الشكل الثاني.

الماهيّة في نفسها ليست مالكة لشيء.

والحمل على شيء يعني مالكيّته للمحمول.

إذن الماهيّة في نفسها لا يُحمل عليها شيء، وهو المطلوب.

وهذا معناه: أنّ أيّ محمول لا يمكن أن يُحمل على الماهيّة إلّا بالوجود.

وقد بيّن هذا النحو من الاستدلال بشكلٍ واضحٍ الشيخ الفياضي في تعليقته على نهاية الحكمة، حيث قال في توضيح العبارة السابقة للطباطبائي: «حاصل هذا الفرع أنّه لّما:

أ. كان معنى الحمل اتّصاف الموضوع بالمحمول، بمعنى وجدانه ومالكيته له.

ب. وكان الماهيّة في حدّ نفسها معدومة.

جـ. وكان المعدوم لا يملك شيئاً.

د. وكانت الماهيّة إنّما توجد بالوجود.

فكلّ ما يُحمل على الماهيّة وتوصف هي به، إنّما يكون بواسطة الوجود»[١].

وفي صدد دراسة صحّة هذا النحو من الاستدلال وعدمها ينبغي الوقوف قليلاً عند أقسام القضايا؛ لأنّ الدليل قائم على أساس الموضوع وما يُحمل عليه، وهذا إنّما يكون في القضايا، فلابّد أوّلاً من معرفة أقسامها بنحو الإجمال، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى تقييم الدليل، فنقول:

يمكننا تقسيم القضايا على أساس ما هو الملحوظ في موضوع القضيّة إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: القضايا التي يكون الموضوع فيها المفهوم بما هو مفهوم، وتكون المحمولات عارضة عليه بهذا اللحاظ، ويُسمّى هذا القسم من القضايا في كلماتهم بالقضايا الذهنيّة؛ وذلك لأنّ النظر فيها إلى ذات مفهوم الموضوع الموجود بوجودٍ ذهنيّ، والحمل عليه بهذه النظرة، فتُسمّى القضيّة ذهنيّة، وقد يُعبَّر عنها أيضاً بالقضيّة الطبيعيّة، إلّا أنّه في هذا التعبير شيء من المسامحة كما سوف يتّضح.

ثمّ إنّ النظر في هذا القسم إلى الموضوع بما هو مفهومٌ في الذهن، يكون بلحاظين، فتارة يُلحظ حال المفهوم بذاته وبما هو قائم بالوجود الذهني، ونصطلح

---

(١) **نهاية الحكمة**، الطباطبائي، تصحيح: غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ج١ ص٥٣.

على هذا اللحاظ بـ(ما فيه يُنظر) أي يُنظر في حال ذات المفهوم وحكمه، وأنّه كلّي أو جزئيّ أو نحو ذلك، فهو نظر إلى حال المفهوم، وبما هو قائم في الذهن وله وجوده الذهني وله أحكامه بما هو كذلك، ويكون المفهوم والموضوع بهذا اللحاظ جزئيّاً من جزئيّات عالم الذهن وهو عرض من الأعراض.

وأخرى يلحظ المفهوم بما هو حاكٍ عن أفراده الخارجيّة، فالملحوظ هو المفهوم الحاكي لا ذات المحكي، وبهذا يتميّز عمّا سنذكره في القسم الثاني، ونصطلح على هذا النحو من اللحاظ بـ(ما به يُنظر)، أي ينظر إلى المفهوم وما يعرضه من أحكامٍ ومحمولاتٍ بما هو حاكٍ عن غيره، والمفهوم بهذا اللحاظ يكون كلّياً.

فمثلاً مفهوم (الإنسان) يكون من جزئيّات عالم الذهن وعرضاً من أعراض النفس إذا لوحظ بما هو مفهوم قائم بالذهن وله وجوده الذهني، ويكون هذا المفهوم كلّياً من الكلّيات إذا لوحظ بما هو حاكٍ عن أفراده الخارجيّة، وكلا هذين الحكمين مرتبطان بالمفهوم ولكن بلحاظين، فيكون باحد اللحاظين جزئياً وبالآخر كلّياً، ويصطلح على القضيّة المكوّنة من المفهوم ومن الأحكام والمحمولات ـ بكلا اللحاظين ـ بالقضيّة الذهنيّة.

القسم الثاني: القضايا التي تكون المحمولات فيها أحكاماً لمحكيّ المفهوم، أي محكيّه النفس الأمريّ، ولهذا المحكيّ أيضاً لحاظان:

١. أن تلحظ طبيعة المحكيّ بما هي من دون النظر إلى أفرادها، فيُحكم على هذه الطبيعة بأنّها موجودة أو معدومة، وممكنة أو غير ممكنة، ونحو ذلك من الأحكام التي تكون لذات الطبيعة بغضّ النظر عن أفرادها، فلا يُلحظ في الأفراد كونها موجودة أو معدومة وواحدة أو متعدّدة، وإنّما الملحوظ المحكيّ النفس الأمري للطبيعة بما هي، ولعلّ الأَولى تسمية هذا النوع من أحكامها بما هي طبيعة، ومرادنا من الطبيعة هنا: أنّ الملحوظ في الحكم هو طبيعة المحكيّ بغضّ النظر عن حال أفراده وجوداً وعدماً أو وحدة وكثرة، وليس مرادنا الطبيعة

بحسب الاصطلاح المنطقي، حيث يطلقون الطبيعة ويريدون بها ما بيّناه في القسم الأوّل من القضايا، التي يسُمّونها بالقضايا الطبيعيّة.

٢. أن يكون الملحوظ الأفراد لا الطبيعة، وهنا يأتي التقسيم المعروف، من أنّ القضيّة إمّا أن تكون شخصيّة أو خارجيّة أو حقيقيّة، فإنّ هذا التقسيم مقسمه المحكيّ بلحاظ كونه الأفراد لا الطبيعة.

والقضيّة الشخصيّة هي التي يكون النظر فيها إلى شخصٍ معيّن في نسبةٍ فعليّة، كما في قولك: (زيد قائم)، فإنّها قضيّة شخصيّة النظر فيها إلى شخص معيّن في نسبة معيّنة، وهذه هي القضيّة التي لا تكون كاسبة ولا مكتسبة؛ لأنّ الحكم فيها على جزئيّ شخصيّ في الواقع الخارجي، ولا يترتّب على ذلك أيّ برهان.

وأمّا القضيّة الخارجيّة، فليس النظر فيها إلى شخصٍ معيّن، وإنّما النظر إلى النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، فإذا كانت النسبة بالفعل فالقضيّة خارجيّة، فإنّك إذا حكمت بحكم من خلال المحمول على الموضوع وأنّ هناك نسبةً قائمةً بينهما بالفعل، فإنّها قضيّة خارجيّة، سواء كان ذلك في المضيّ أم في الحال أم في الاستقبال؛ لأنّ العبرة في كون القضيّة خارجيّة على فعليّة النسبة بين الموضوع والمحمول، فهي لا تشمل إلّا الأفراد المحقّقة بالفعل في الماضي أو الحال أو الاستقبال.

وأمّا القضيّة الحقيقيّة فالنظر إلى النسبة بين الموضوع والمحمول، الشاملة لما بالقوّة وما بالفعل، فتعمّ الأفراد المحقّقة والمقدّرة، ومن هنا ذكروا بأنّ القضيّة الحقيقيّة ترجع إلى قضيّة شرطيّة، أي: إنّ الحكم والمحمول ثابت للموضوع بالقوّة وعلى تقدير تحقّقه في الخارج، فأثبتوا لها مدلولاً التزاميّاً، بخلاف القضيّة الخارجيّة.

إذا اتّضح ذلك نقول في تقييمنا للدليل الأوّل: إنّه غير تامّ على إطلاقه، فليس كلّ ما يُحمل على الماهيّة في مقام الثبوت لابدّ أن يكون بالوجود؛ فالوجود ليس حيثيّة تقييديّة في كلّ حملٍ ماهويّ، بل هناك موارد كثيرة للنقض تُبطل ما

ذكروه من الموجبة الكلّية[1]، ونحن نشير ـ في ضوء ما بيّناه في القضايا ـ إلى بعض موارد النقض:

المورد الأوّل: كلّ طبيعة عندما تُحمل على ذاتها بالحمل الأوّلي، فإنّها لا تحتاج في ذلك من الناحية الثبوتيّة إلى الوجود، كما في قولنا: (الإنسان إنسان) فإنّ طبيعة الإنسان بما هي ومن الناحية الثبوتيّة إنسان، سواء كان لطبيعة الإنسان تحقّق في متن الأعيان أم لا، وسواء كانت له أفراد أم لا، فالإنسان في الواقع ونفس الأمر إنسان؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، من دون احتياج إلى الوجود.

ولا ينبغي الخلط في ذلك بين مقامي الإثبات والثبوت، ففي مقام الإثبات وتشكيل القضايا في الذهن لابدّ أن يكون للماهيّة وطبيعة الإنسان ـ مثلاً ـ وجودٌ ذهنيّ، كي تعرضها أحكامها ومحمولاتها في ذلك المقام، وأمّا في مقام الثبوت ومحكيّ القضايا في نفس الأمر، فإنّ الماهيّات والطبائع تُحمل عليها ذاتها حملاً أوليّاً، بلا حاجة إلى الوجود، ويشمل هذا كلّ حمل أوّلي كحمل الذاتيّ على الذات، فإنّنا لا نحتاج فيها إلى الوجود في مقام الثبوت، وإن كنّا نحتاج إلى الوجود في مقام الإثبات.

ويعمّ ذلك أيضاً حمل الوجود على الوجود حملاً أوّليّاً بلحاظ مقام الثبوت وعالم نفس الأمر والواقع، فإنّ الوجود بهذا اللحاظ وجود، سواء قلنا بأصالة الوجود أم أصالة الماهيّة، وكذا بالنسبة إلى العدم من الناحية الثبوتيّة، فإنّ العدم عدم ويستحيل أن لا يكون كذلك، وهي قضيّة صادقة، ولا معنى لأن يكون حمل العدم على العدم بالوجود؛ لأنّه مستحيل من الناحية الثبوتيّة.

المورد الثاني: لوازم الطبيعة بما هي عندما تُحمل على ذات الطبيعة، فإنّها لا

---

(١) من الواضح: أنّ نقيض الموجبة الكلّية ليس السالبة الكلّية، بل السالبة الجزئية، وهم ذكروا بنحو الموجبة الكليّة: أنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حملٍ ماهويّ، وهذا ينقض بسالبة جزئية واحدة.

تتوقّف على الوجود ثبوتاً.

بيان ذلك: إنّ كلّ طبيعة من الطبائع الماهويّة لها لازمٌ واحد على أقلّ تقدير، وهو الإمكان، فكلّ طبيعة ماهويّة ممكنة، ومن الواضح: أنّ ثبوت الإمكان لكلّ طبيعة ماهويّة لا يتوقّف على وجود الطبيعة من الناحية الثبوتيّة؛ لأنّه حكم الطبيعة بما هي أعمّ من كونها موجودة أو معدومة، فالإمكان ثابت لماهيّة الإنسان من حيث هي في الواقع ونفس الأمر، ولا تتوقّف هذه الجهة الثبوتيّة على الوجود.

وهذا لا علاقة له بالجانب الإثباتي، كي يقال إنّ الماهيّة من حيث هي موجودة بوجودٍ ذهنيّ، فحمل الإمكان عليها لابدّ أن يكون بالوجود، ولو الوجود الذهني؛ لأنّ كلامنا في الجانب الثبوتيّ، سواء كشفنا عن ذلك بقضيّة في الذهن أم لا، فإنّ الماهيّة من حيث هي، ممكنة ثبوتاً وفي نفس الأمر بغضّ النظر عن تشكيل قضيّة في الذهن، وهي من هذه الناحية لا تحتاج إلى الوجود في حمل الإمكان عليها[1].

من هنا يتّضح: أنّ لوازم الماهيّات أربعة وليست ثلاثة كما ذكروا، وهي لوازم الوجود الخارجيّ (النار حارّة) ولوازم الوجود الذهني (الإنسان كلّي)، ولوازم الماهيّة التي قالو عنها أنّها لازم الوجودين (الأربعة زوج)، ولوازم الماهيّة بما هي، أعمّ من أن يكون لها وجودٌ خارجيّ أو ذهنيّ، أو لا يكون لها وجودٌ خارجيّ ولا ذهنيّ (الإنسان ممكن)؛ فإنّ الإمكان ثابتٌ للماهيّة من حيث هي، سواء كان لها وجودٌ خارجيّ أم ذهنيّ أم لم يكن؛ وذلك لأنّه لازم الماهيّة في نفس الأمر بغضّ النظر عن الذهن والخارج.

المورد الثالث: القضايا الحقيقيّة بلحاظ عالم الثبوت وواقعيّتها النفس الأمريّة،

---

(١) على أساس هذه الفكرة يمكننا تصوير علم الواجب تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؛ إذ لا يتوقّف علمه تعالى بها على وجودها في الأعيان، وإنّما يتعلّق علمه بواقعيّة الأشياء النفس الأمرية، وهي واقعية تسبق وجود الأشياء في الخارج.

فإنّها شاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة غير الموجودة، وهذا يعني أنّ الحكم والمحمول ثابت للطبيعة قبل وجودها ووجود أفرادها في الخارج، فلا يتوقّف الحمل فيها على الوجود، خصوصاً إذا آمنّا بأنّ القضيّة الحقيقيّة ترجع في واقعها إلى قضيّة شرطيّة؛ وذلك لأنّ القضيّة الشرطيّة لا تتوقّف على وجود طرفيها، وإنّما هي صادقة حتى مع عدم وجود طرفيها، بل حتى مع استحالة طرفيها.

وهذا كلّه على مستوى الثبوت والواقع النفس الأمري، لا على مستوى الإثبات بالوجود الذهني لأطراف القضيّة.

ويتحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ ما ادّعي من كون الوجود شرطاً في كلّ حملٍ ماهويّ، ولا يتمّ أيّ حمل على الماهيّة إلّا ببركة الوجود، غير تامٍّ على إطلاقه، وإنّما هو صحيح بنحو الموجبة الجزئيّة.

هذا ما يتعلّق بالجواب عن الدليل الأوّل.

الدليل الثاني: قد يستدلّ لإثبات أنّ كلّ ما يُحمل على الماهيّة لابدّ أن يكون بالوجود من خلال قاعدة الفرعيّة، وأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فثبوت أيّ شيء للماهيّة فرع لثبوتها ووجودها في الرتبة السابقة، فلا يثبت شيء للماهيّة إلّا بالوجود.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الدليل من وجوه:

١. إنّ فيه خلطاً بين مقامي الإثبات والثبوت، فإنّ قاعدة الفرعيّة مرتبطة بعالم الإثبات، وحديثنا في عالم الثبوت، فالمراد من القاعدة أنّ ثبوت شيء في القضيّة الذهنيّة لشيء فرع لثبوت المثبت له في الذهن وعالم الإثبات.

٢. لو فرض أنّ المراد من قاعدة الفرعيّة ما يشمل مقام الثبوت أيضاً، فإنّ المقصود من الثبوت فيها ما يشمل الثبوت الخارجيّ فحسب، ولا يعمّ الثبوت النفس الأمري، فثبوت شيء في الذهن أو في الخارج لشيء فرع لثبوت ذلك الشيء في الخارج أو في الذهن، وفي المقام ليس هناك أيّ ثبوت ذهنيّ أو خارجيّ كي

تجري القاعدة، وإنّما هو ثبوت في الواقع النفس الأمري، فالماهيّة الثابتة في نفس الأمر يثبت لها ذاتها وذاتيّاتها ولوازم ذاتها، فثبوت هذه الأشياء والمحمولات في نفس الأمر فرع لثبوت الماهيّة من حيث هي في نفس الأمر، بغضّ النظر عن الوجود الذهني والخارجي، ولو ادّعي أنّ القاعدة تشمل الثبوت النفس الأمري، وأنّ ثبوت شيء لشيء في قاعدة الفرعيّة فرع لثبوت المثبت له في الواقع ونفس الأمر، فتشمل محلّ الكلام.

فإنّ هذه الدعوى أيضاً لا تثبت أيّ نحو من أنحاء الوجود للماهيّة من حيث هي؛ لأنّ الثبوت في نفس الأمر أعمّ من الوجود، فلا يثبت ما أرادوه من أنّ كلّ ما يُحمل على الماهيّة لا يكون إلّا بالوجود.

٣. لو تنزّلنا وفرضنا أنّ قاعدة الفرعيّة شاملة للثبوت النفس الأمري، وفرضنا أيضاً أنّ هذا الثبوت هو الوجود الذي يُحمل على الماهيّة، مع ذلك كلّه نقول: إنّ المورد الأوّل الذي نقضنا به الدليل السابق خارجٌ عن قاعدة الفرعيّة خروجاً تخصّصياً وموضوعيّاً؛ وذلك لأنّ قاعدة الفرعيّة مفادها: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ويُفترض في هذا المفاد: أنّ الشيء الأوّل مغاير للشيء الثاني، وفي المورد الأوّل المتقدّم وهو حمل الطبيعة على ذاتها حملاً أوّليّاً، يكون من حمل الذات على الذات، فلا توجد بينهما أيّ مغايرة، فيخرج هذا المورد عن القاعدة خروجاً تخصّصيّاً.

بعبارة أخرى: إنّ مورد القاعدة ومفادها هو ثبوت شيء لشيء، وفي موردنا ثبوت الذات والذاتيّات للذات، وهو من قبيل ثبوت الشيء، لا من ثبوت شيء لشيء، وليس مرادنا من ثبوت الشيء هنا ما يرتبط بالهليّة البسيطة والوجود الخارجي، بل مرادنا ثبوت الشيء في الواقع ونفس الأمر، فعندما نقول: (الإنسان إنسان)، معناه: أنّ ذات ماهيّة الإنسان ثابتة لذاتها في نفس الأمر، فهو من ثبوت الشيء في نفس الأمر، لا من ثبوت شيء لشيء، فيخرج عن القاعدة تخصّصاً.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المورد الثاني من موارد النقض، وهو ما يرتبط بالقضايا الحقيقيّة؛ وذلك لأنّ مفاد قاعدة الفرعيّة: هو أنّ الثبوت الفعلي لشيء يقتضي ثبوت المثبت له بالفعل، وفي مورد النقض الثبوت تقديريّ، أي ثبوت تقديريّ لشيء على تقدير وجود وثبوت المثبت له، فالمفروض في موضوعات القضايا الحقيقيّة أنّ ثبوتها تقديريّ، فلا تشملها القاعدة التي تفترض ثبوت الموضوع في الرتبة السابقة على ثبوت المحمول، فهذا المورد أيضاً خارج عن القاعدة خروجاً تخصّصيّاً.

ممّا تقدّم اتّضح عدم تماميّة ما ذكره الطباطبائي، من أنّ الوجود شرط في كلّ حملٍ ماهويّ، ويتّضح أيضاً بطلان النتيجة التي رتّبها على ذلك، فإنّه بعد أن فرض أن كلّ ما يُحمل على الماهيّة حتى ذاتها وذاتيّاتها ولوازمها غير المفارقة إلّا بالوجود، ولا توجد ماهيّة إلّا ولها لوازم ذاتيّة لا تنفكّ عنها، فيُنتج هذا: أنّ الوجود لازم لا ينفكّ عن الماهيّة أزلاً وأبداً، وأنّ لكلّ ماهيّة أزلاً وأبداً نحواً من الوجود؛ وذلك باعتبار أن كلّ ماهيّة لها لوازم ذاتيّة لا تنفكّ عنها، وهي تُحمل عليها ولا يُحمل على الماهيّة شيء إلّا بالوجود، فالوجود لازمٌ ذاتيّ لا ينفكّ لكلّ ماهيّة من الماهيّات منذ الأزل، وهذا ما أشار إليه بقوله: «وبذلك يظهر: أنّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها»[1].

ونحن بعد ما قدّمناه في فسحة عن الالتزام بذلك؛ إذ لم يثبت عندنا الكلّية، وهي أنّه لا يُحمل شيء على الماهيّة إلّا بالوجود، بل نعتقد أنّ الماهيّة يُحمل عليها ذاتها وذاتيّاتها ولوازمها الذاتيّة بلا حاجة إلى فرض الوجود معها ولو بنحو الظرفيّة والقضيّة الحيثيّة، لا الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي.

هذا تمام الكلام في ما يرتبط بأبحاث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢.

الفصل الخامس

في أنّ تخصّص الوجود بماذا؟

- كلام للشيخ الرئيس
- كلام آخر للشيخ الرئيس
- مناقشة المصنّف لبهمنيار في التحصيل

وَلْيُعلمْ: أنّ تخصّصَ كلٍّ وجودٍ إمّا بنفس حقيقتِه، أو بمرتبةٍ من التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه:

أمّا تخصّصُ الوجود بنفس حقيقتِه التامّةِ الواجبيّة، وبمراتبه في التقدّمِ والتأخّرِ والشدّةِ والضعفِ والغنى والفقر، فإنّما هو تخصّصٌ له بشؤونه الذاتيّة باعتبار نفسِ حقيقتِه البسيطةِ التي لا جنسَ لها ولا فصل.

وأمّا تخصّصُه بموضوعه، أعني: الماهيّاتِ المتّصفةَ به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونِه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعثُ عنه من الماهيّاتِ المتخالفةِ الذوات، وإن كان الوجودُ والماهيّةُ في كلّ ذي ماهيّةٍ متّحدَين في العين، وهذا أمرٌ غريبٌ سيتّضحُ لك سرُّه فيما بعد.

قال الشيخُ في المباحثات: «إنّ الوجودَ في ذواتِ الماهيّاتِ لا يختلفُ بالنوع، بل إن كان اختلافٌ فبالتأكّد والضَّعف. وإنّما تختلفُ ماهيّاتُ الأشياء التي تنالُ الوجودَ بالنوع؛ وما فيها مِن الوجودِ غيرُ مختلفِ النوع، فإنّ الإنسانَ يخالفُ الفرسَ بالنوع لأجل ماهيّتِه لا لوجودِه.

فالتخصّصُ للوجود على الوجهِ الأوّلِ بحسب ذاتِه بذاتِه، وأمّا على الوجهِ الثاني فباعتبارِ ما معه في كلّ مرتبةٍ من النعوتِ الكليّة».

قال في التعليقات: «الوجودُ المستفادُ مِن الغير كونُه متعلّقاً بالغير هو مقوّمٌ له، كما أنّ الاستغناءَ عن الغيرِ مقوّمٌ لواجبِ الوجودِ بذاته، والمقوّمُ للشيء لا يجوزُ أن يفارقَه إذ هو ذاتيٌّ له».

وقال في موضعٍ آخرَ منها: «الوجودُ إمّا أن يكونَ محتاجاً إلى الغير فتكونُ حاجتُه إلى الغير مقوّمةً له، وإمّا أن يكونَ مستغنياً عنه فيكونُ ذلك مقوّماً له، ولا يصحُّ أن يوجدَ الوجودُ المحتاجُ غيرَ محتاج، كما أنّه لا يصحُّ أن يوجدَ الوجودُ المستغني محتاجاً، وإلّا قُوِّمَ بغيره وبُدِّلَ حقيقتُها». ـ انتهى ـ.

أقول: إنّ العاقلَ اللبيبَ بقوّةِ الحدسِ يفهمُ من كلامِهِ ما نحنُ بصددِ إقامةِ البرهانِ عليه، حيث يحينُ حينُه من أنّ جميعَ الوجوداتِ الإمكانيّةِ والإنّيّاتِ الارتباطيّةِ التعلّقيّةِ اعتباراتٌ وشؤونٌ للوجودِ الواجبي، وأشعّةٌ وظِلالٌ للنور القيُّوميّ، لا استقلالَ لها بحسب الهويّة، ولا يمكنُ ملاحظتُها ذواتاً [(١)] منفصلةً، وإنّيّاتٍ مستقلّةً، لأنّ التابعيّةَ والتعلُّقَ بالغير والفقرَ والحاجةَ عينُ حقائقِها، لا أنّ لها حقائقَ على حيالِها عرضَ لها التعلّقُ بالغيرِ والفقرُ والحاجةُ إليه، بل هي في ذواتِها محضُ الفاقةِ والتعلّق، فلا حقائقَ لها إلّا كونُها توابعَ لحقيقةٍ واحدة، فالحقيقةُ واحدةٌ، وليس غيرُها إلّا شؤونَها وفنونَها وحيثيّاتِها وأطوارَها ولمعاتِ نورِها وظلالَ ضوئِها وتجلّياتِ ذاتها:

كلُّ ما في الكونِ وَهْمٌ أو خيالْ أو عكوسٌ في المرايا أو ظِلال

وأقمنا نحنُ بفضلِ الله وتأييدِهِ برهاناً نيّراً عرشيّاً على هذا المطلب العالي الشريف، والمحجوبِ الغالي اللطيف، وسنوردُه في موضعِه كما وعدناه إن شاءَ اللهُ العزيز، وعمِلْنا فيه رسالةً على حدة سمَّيناها بطرحِ

---

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: ذواتٍ.

الكونين، هذا.

وقيل: تخصّصُ الوجودِ في الممكنات إنّما كان بإضافتِه إلى موضوعِه، لا أنّ الإضافةَ لحقَتْهُ مِن خارج، فإنّ الوجودَ ذا الموضوع عرَضٌ، وكلُّ عرَضٍ فإنّه متقوّمٌ بوجوده في موضوعه. فوجودُ كلِّ ماهيّةٍ متقوّمٌ بإضافتِه إلى تلك الماهيّة، لا كما يكونُ الشيءُ في المكان؛ فإنّ كونَه في نفسِه غيرُ كونِه في المكان.

وهو ليس بسديدٍ؛ فإنّ كونَ العرض في نفسِه وإن كان نفسَ كونِه في موضوعه، بناءً على ما تقرّرَ من أنّ وجودَ الأعراض في أنفسِها هو وجودُها لموضوعاتها لكنّ الوجودَ ليس بالقياس إلى موضوعِه كالأعراضِ بالقياسِ إلى موضوعاتِها، فإنّه ليس هو كونَ شيءٍ غيرِ الموضوع يكونُ كونُه في نفسِه هو كونَه للموضوع، بل الوجودُ نفسُ كونِ الموضوعِ لا كونُ شيءٍ آخرَ له. كما أنّ النورَ القائمَ بالجسم نفسُ ظهورِ الجسم لا ظهورُ شيءٍ للجسم. ففرقٌ إذن بين كونِ الشيءِ في المكانِ وكونِ الشيءِ في الموضوع، وهو المفهومُ مِن كلامِ القائلِ المذكور.

ثمَّ فرقٌ آخرُ أيضاً بين كونِ الشيءِ في الموضوع وبينَ نفسِ كونِ الموضوع، نصَّ على هذا الشيخُ الرئيسُ في التعليقات حيث قال: «وجودُ الأعراض في أنفسِها هو وجودُها في موضوعاتها، سوى أنّ العرضَ الذي هو الوجودُ لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجودِ حتّى تكونَ موجودة، واستغناءُ الوجودِ عن الوجودِ حتّى يكونَ موجوداً، لم يصحَّ أن يقال: إنّ

وجودَه في موضوعِه هو وجودُه في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكونُ للبياض وجودٌ، بل بمعنى أنّ وجودَه في موضوعِه نفسُ وجودِ موضوعِه؛ وغيرهُ مِن الأعراضِ وجودُه في موضوعِه وجودُ ذلك الغير».

وعلى هذا يجبُ أن يُحمَل أيضاً ـ لا على ما فهمَهُ قومٌ من الحمل على اعتباريّةِ الوجود، وكونهِ أمراً انتزاعيّاً مصدريّاً ـ ما ذكرَهُ في موضعٍ آخر من التعليقات، وهو قوله: «فالوجودُ الذي للجسم هو موجوديّةُ الجسم، لا كحالِ البياضِ والجسمِ في كونِه أبيض، لأنّ الأبيضَ لا يكفي فيه البياضُ والجسم».

وقال تلميذُه في كتاب التحصيل: «نحن إذا قلنا كذا موجودٌ، فلسنا نعنى به الوجودَ العامّ، بل يجبُ أن يتخصّصَ كلُّ موجودٍ بوجودٍ خاصّ، والوجودُ إمّا أن يتخصّصَ بفصولٍ فيكونُ الوجودُ أي المطلقُ ـ على هذا الوجه ـ جنساً، أو يكونُ الوجودُ العامُّ مِن لوازمِ معانٍ خاصّةٍ بها يصيرُ الشيءُ موجوداً».

وقال فيه أيضاً: «كلُّ موجودٍ ذي ماهيّةٍ فله ماهيّةٌ فيها صفةٌ بها صارتْ موجودةً، وتلك الصفةُ حقيقتُها أنّها وجبَت».

أقول: ولا يَغُرَّنَّكَ قولُه فيما بعد: «إذا قلنا وجودُ كذا فإنّما نعني به موجوديّتَه، ولو كان الوجودُ ما به يصيرُ الشيءُ في الأعيان لكان يحتاجُ إلى وجودٍ آخرَ، فيتسلسل، فإذن: الوجودُ نفسُ صيرورةِ الشيءِ في الأعيان». ـ انتهى ـ.

فإنّ مرادَهُ مِن الموجوديّةِ ليس المعنى العامَّ الانتزاعيَّ المصدريَّ اللازمَ للوجودات الخاصّة، بل المرادُ منها صرفُ الوجود الذي موجوديّتُه بنفسه،

وموجوديّةُ الماهيّة به، لا بأمرٍ آخر، غيرِ حقيقةِ الوجود؛ به تصيرُ موجودة. فعبّر عنه بـ«نفس صيرورةِ الشيءِ في الأعيان»، وعن ذلك الأمرِ الآخرِ المفروض بـ«ما به يصيرُ الشيءُ في الأعيان» لتتلاءمَ أجزاءُ كلامِه سابقاً ولاحقاً.

وما أكثر ما زلّتْ أقدامُ المتأخّرين حيث حملوا هذه العباراتِ وأمثالَها الموروثةَ مِن الشيخ الرئيسِ وأترابِه وأتباعِه على اعتباريّة الوجود، وأن لا فردَ له في الماهيّاتِ سوى الحصص، فقد حرّفوا الكَلِمَ عن مواضعِها.

وإنّي قد كنتُ شديدَ الذبِّ عنهم في اعتباريّة الوجودِ وتأصُّلِ الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشفَ لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمرَ بعكس ذلك، وهو أنّ الوجوداتِ هي الحقائقُ المتأصّلةُ الواقعةُ في العين، وأنّ الماهيّاتِ المعبّرَ عنها في عرفِ طائفةٍ من أهل الكشفِ واليقينِ بالأعيان الثابتةِ ما شمَّتْ رائحةَ الوجود أبداً، كما سيظهرُ لك من تضاعيفِ أقوالِنا الآتيةِ إن شاء الله. وستعلمُ أيضاً أنّ مراتبَ الوجوداتِ الإمكانيّة التي هي حقائقُ الممكنات، ليست إلّا أشعّةً وأضواءً للنورِ الحقيقيِّ والوجودِ الواجبيّ ـ جلّ مجده ـ وليست هي أمورٌ مستقلّةً بحيالِها وهويّاتٍ مُتَرَئِّسَةً بذواتِها، بل إنّما هي شؤوناتٌ لذاتٍ واحدة، وتطوّراتٌ لحقيقةٍ فاردة، كلُّ ذلك بالبرهانِ القطعيّ، وهذه حكايةٌ عمّا سَيَرِدُ لَكَ بسْطُه وتحقيقُه، إن شاء اللهُ تعالى.

وبالجملة، فقد تبيّنَ لك الآن: أنّ مفهومَ الوجودِ العامِّ وإن كان أمراً ذهنيّاً مصدريّاً انتزاعيّاً، لكنَّ أفرادَه وملزوماتِه أمورٌ عينيّة. كما أنّ الشيءَ

كذلك بالقياس إلى أفرادِه من الأشياءِ المخصوصة، فنسبةُ مفهومِ الوجودِ إلى أفرادِه كنسبةِ مفهومِ الشيء إلى أفرادِه، لكنّ الوجوداتِ معانٍ مجهولةُ الأسامي سواءً اختلفْ بالذات أو بالمراتبِ الكماليّةِ والنقصيّة، شرحُ أسمائِها أنّها وجودُ كذا ووجودُ كذا، والوجودُ الذي لا سببَ له، ثمّ يلزمُ الجميعَ في الذهنِ الوجودُ العامُّ البديهيّ. والماهيّاتُ معانٍ معلومُة الأسامي والخواصّ.

الشرح

يتعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى مسألة تخصّص الوجودات وتميّز بعضها عن البعض الآخر، وأنّ تخصّصها وتميّزها يتمّ بأحد الأنحاء التالية:

١. التميّز بنفس حقيقة الوجود.

٢. التميّز بمرتبة من مراتب الوجود.

٣. التميّز بموضوع الوجود، وهو الماهيّة.

وهناك بحوثٌ أُخرى يستطرد المصنّف ذكرها في ثنايا البحث، سنذكرها في شرح عبارة الكتاب، ولكن قبل الشروع في بيان هذه المطالب، ينبغي الالتفات إلى مجموعة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ هذا البحث يترتّب على ما ثبت في الفصل السابق من أصالة الوجود، فبعد الإيمان بأنّ الوجود هو الأصيل في الأعيان، يُستأنف البحث في ما يتخّصص ويتميّز به في الخارج عن غيره؛ ولا يتأتّى ذلك مع القول باعتباريّته، إذ لا وجود ولا ثبوت له في الخارج، كي يُبحث فيما يُميّزه عن غيره.

المقدّمة الثانية: يترتّب هذا البحث أيضاً على الإيمان بكثرة الوجود الحقيقيّة في الأعيان، وذلك بدعوى البداهة والوجدان كما تقدّم، فإذا ثبتت الكثرة الحقيقيّة للوجود، يُبحث في ما يُميّز بعض تلك الوجودات المتكثّرة عن بعضها الآخر، وأمّا إذا قيل بالوحدة الشخصيّة للوجود ـ كما هو المدّعى في العرفان النظريّ ـ فلا يبقي مجال لهذا البحث.

المقدّمة الثالثة: إنّ البحث في التخصّص هنا بلحاظ الوجودات، لا بلحاظ الماهيّات، الذي هو التميّز إمّا بتمام الذات أو ببعضها أو بعرض مفارق لها.

المقدّمة الرابعة: إنّ المراد من التخصّص في المقام التميّز لا التشخّص، وذلك

لأنّ البحث في التخصّص الذي هو أمر نسبي، بمعنى أنّنا إذا نسبنا أحد الموجودات إلى الآخر، فإنّه يتخصّص ويتميّز عنه في الخارج إمّا بذاته وحقيقته أو بمرتبته أو بموضوعه؛ وأمّا التشخّص فإنّه أمر نفسي، فلو لم يكن في عالم الوجود إلّا وجود واحد، وهو الوجود الواجبي بناءً على الوحدة الشخصيّة، فإنّه لابدّ أن يكون متشخّصاً؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

وفي هذا الضوء يتّضح أنّ النسبة بين التشخّص وبين التخصّص بمعنى التميّز، هي نسبة العموم المطلق؛ إذ كلّ وجودٍ متميّزٍ في الأعيان لابدّ أن يكون متشخّصاً، ولكن ليس كلّ وجودٍ متشخّصٍ في الأعيان لابدّ أن يكون متخصّصاً ومتميّزاً؛ فإنّه بناءً على الوحدة الشخصيّة لدى العرفاء، يكون الوجود متشخّصاً وليس متميّزاً، لأنّ التميّز بالنسبة إليه من السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ إنّ موضوع التميّز هو الكثرة الوجوديّة، وهي منتفية في هذا الفرض.

وممّا ذكرناه يتّضح الإرباك في تعليقة الشيخ حسن زادة آملي على عنوان هذا الفصل، حيث قال: «التخصّص بمعنى التعيّن والتشخّص والتميّز ونحوها»[1].

فإنّه رادف بين التشخّص الذي هو أمرٌ نفسيّ وبين التميّز الذي هو أمر نسبيّ، وهو لا يخلو من المسامحة.

المقدّمة الخامسة: إنّ المراد من الوجود في عنوان هذا الفصل حقيقته العينيّة الأصيلة في الخارج، التي قال المصنّف عنها في عنوان الفصل السابق: «في أنّ للوجود حقيقة عينيّة».

المقدّمة السادسة: ذكرنا في مقدّمةٍ سابقةٍ أنّ مبحث التخصّص والتميّز يتوقّف على فرض الكثرة في حقيقة الوجود العينيّة، ومرادنا من الكثرة هناك هي

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه حسن زاده آملي، منشورات مصطفوي، قم: ج١ ص٧٤.

الكثرة بنحو كان التامّة، أي أصل الكثرة بنحو الإجمال؛ وأمّا الكثرة بنحو كان الناقصة، أي خصائص وأحكام الكثرة وأقسامها، فإنّها من اللوازم الذاتيّة المترتّبة على ما يثبت في مبحث التخصّص والتميّز، فإنّ كلّ نحو من أنحاء التميّز في الخارج بأحكامه وخصائصه يُلازمه قسم من أقسام الكثرة الخارجيّة للوجود.

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات المهمّة، ننتقل إلى بيان ما أورده المصنّف من أقسام التخصّص والتميّز، فنقول:

إنّ تخصّص الوجود وتميّزه إمّا أن يكون ناشئاً من ذات الوجود، أو من أمرٍ خارجٍ عن ذاته.

وعلى الفرض الأوّل: إمّا أن يكون ناشئاً من نفس حقيقة الوجود العينيّة الأصيلة، أو يكون ناشئاً من مرتبة من مراتب تلك الحقيقة العينيّة.

وعلى الفرض الثاني: لا مصداق له إلّا الماهيّات، لأنّ الأشياء ـ كما سبق ـ إمّا ماهيّة أو وجود، والعدم لا تميّز له في ذاته، كي يتميّز به غيره. إذن يتحصّل من قسمتين عقليّتين ثنائيّتين ثلاثة أقسام للتميّز والتخصّص الوجودي في الأعيان، وهي:

القسم الأوّل: التميّز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود، وقد ذكر صدر المتألّهين بأنّ الذي يتميّز عن غيره بنفس حقيقة الوجود الأصيلة، ينحصر مصداقه بأعلى مراتب الوجود، وهي مرتبة الوجود التامّة الواجبة، فإنّها تمتاز عن غيرها بنفس ذاتها وحقيقتها الوجوديّة الصرفة البسيطة غير المتناهية ولا المحدودة بحدٍّ معيّن، والعقل لا يجد ـ بحسب التحليل الذهنيّ ـ أيَّ سببٍ للتمايز غير تلك الحقيقة الوجوديّة التامّة الواجبة؛ إذ لا يقع في قبالها شيء، ولا تقع هي في قبال سائر المراتب الأُخرى للوجود المحدودة والمتناهية، كي تمتاز عنها بما يعود إلى خصائص المرتبة، من قبيل التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف ونحو ذلك.

إذن المراد من حقيقة الوجود هنا ـ والتي تتميّز بذاتها الوجوديّة عن غيرها ـ هي مرتبة الوجود التامّة الواجبة، وهي الحقيقة الوجوديّة المأخوذة بشرط لا عن بقيّة المراتب، والتي هي أعلى مراتب التشكيك، وليس المراد منها حقيقة الوجود المأخوذة لا بشرط، التي تنسجم مع جميع المراتب الوجوديّة ولا تُقابلها.

قال الطباطبائي في تعليقه على هذا القسم من التخصّص في الوجود الذي ذكره المصنّف: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإنّ الوجود عنده رحمه الله مشكّك ذو مراتب، ومن المعلوم أنّ الحقيقة المأخوذة لا بشرط تجامع جميع المراتب.

وتوضيح ذلك: أنّ المراتب إذا فرضت متراقية من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشدّ كانت كلّ مرتبة سافلة محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، فكانت العالية مطلقة بالنسبة إليها، مشتملة على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلة محدودة بالنسبة إلى العالية، وكذا العالية محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنّها مأخوذة بشرط لا، فإنّها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط، جامعت سائر المراتب، ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»[١].

هذا هو القسم الأوّل من أقسام التخصّص الوجودي، ويُلازمه قسم من أقسام الكثرة الوجوديّة، حيث ينقسم الوجود إلى ما يتخصّص بنفس حقيقته الوجوديّة وهي حقيقة واجب الوجود، وإلى ما ليس كذلك وهي سائر الوجودات الإمكانيّة، فإنّها تتخصّص بأمور أخرى، كما سوف يتّضح في القسم

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: ج١ ص٤٥، الحاشية رقم (٢).

اللاحق من أقسام التخصّص الوجودي.

القسم الثاني: التميّز والتخصّص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة.

ذكرنا في البحوث السابقة وسيأتي أيضاً: أنّ حقيقة الوجود الخارجيّ مشكّكة، ذات مراتب متفاوتة بالتقدّم والتأخّر والشدّة والضعف ونحو ذلك، وتختصّ الوجودات الإمكانيّة بهذا النحو من أنحاء التميّز والتخصّص، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود الإمكاني تتخصّص وتتميّز عن غيرها بحدود مرتبتها، التي تختلف عن المراتب الوجوديّة الأُخرى.

والفرق بين هذا القسم وسابقه: أنّ التخصّص في القسم السابق بنفس حقيقة الوجود التامّة الواجبة، والبسيطة غير المتناهية، حيث لا يستطيع العقل أن يحلّلها إلى وجود وإلى مرتبة وجوديّة، وإلّا للزم التحديد والتناهي، ومن هنا كان التخصّص في هذا القسم بالحقيقة، دون المرتبة.

وأمّا التخصّص في القسم الثاني، فإنّه يعود إلى المرتبة الوجوديّة، حيث يقوم الذهن بتحليل الوجودات الإمكانيّة المتفاوتة المراتب إلى أصل الوجود المشترك بين الجميع وإلى المرتبة الوجوديّة الخاصّة، ويُنسب التميّز والتخصّص إلى المرتبة، وإن كانت تلك المرتبة ليست شيئاً وراء نفس الوجود الخارجي، فإنّ التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والعليّة والمعلوليّة عين الوجود في الخارج.

إذن الفارق بين القسمين يكمن في إمكانيّة التحليل الذهنيّ وعدمه، ففي الأوّل يرجع التخصّص إلى ذات الحقيقة الوجوديّة؛ لاستحالة التحليل إلى الوجود والمرتبة، حيث يستدعي التناهي الممتنع على الواجب بالذات، وفي الثاني يرجع التخصّص إلى المرتبة الوجوديّة؛ وذلك لما يقوم به الذهن من تحليل الوجود الإمكاني إلى الوجود المشترك وإلى المرتبة الخاصّة، فيرجع التخصّص إلى المرتبة، وإن كانت عين الوجود الخارجي.

ومن هنا يتّضح أنّ التخصّص والتميّز في كلا القسمين نابعٌ من ذات

الوجود الخارجيّ، وحقيقته وشؤونه غير الخارجة عن ذاته وهويّته البسيطة، ولذا قال صدر المتألّهين: «أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والغنى والفقر، فإنّما هو تخصّصٌ له بشؤونه الذاتيّة، باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل»، ومراده من الذاتيّ في قوله: «بشؤونه الذاتيّة» ذاتيّ باب البرهان.

ويلازم هذا القسم من أقسام التخصّص قسم آخر من أقسام الكثرة، وهي الكثرة بلحاظ تفاوت المراتب الوجوديّة وتعدّدها، وهي أيضاً عين الوجود، غير خارجة منه.

القسم الثالث: التميز والتخصّص الناشئ من الماهيّات.

ذكر صدر المتألّهين أنّ للوجود تميّزاً وتخصّصاً بموضوعاته، وهي الماهيّات المتخالفة الذوات المتّصفة بالوجود بحسب التحليل الذهنيّ وعالم الإثبات، وذلك كما في قولنا: (الإنسان موجود) و(الماء موجود) و(السماء موجودة) ونحو ذلك، فإنّ الوجود يتخصّص ويتميّز عن غيره من الوجودات عن طريق الماهيّات المختلفة التي تتّصف به في عالم الذهن، فهو تميّز للوجود بعرض أو بتبع تميّز الماهيّات واختلافها بحسب مفاهيمها الذهنيّة؛ ولذا قال المصنّف في بيان هذا القسم من التميّز للوجود: «أو بنفس موضوعه... وأمّا تخصّصه بموضوعه ـ أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل ـ فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات»، فالتميّز والتخصّص الوجودي بالماهيّات، ليس باعتبار الوجود الخارجيّ، ولا الواقع النفس الأمري، وإنّما هو تخصّص وتميّز باعتبار العقل والتحليل الذهنيّ، أي بحسب عالم الإثبات لا الثبوت.

وبهذا البيان يُجاب عن الإشكال الذي أورده الحكيم السبزواري على هذا القسم من التميّز، حيث قال: «كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيّات، ولا

تقرّر للماهيّات قبل الوجود، حتّى يكون امتيازها منشأً لامتياز الوجودات، بل بعد الوجودات أيضاً لا تقرّر لها على ما هو مذهبكم من أصالة الوجود»[(١)].

وحيث إنّ الطباطبائي تابع صدر المتألّهين على ذلك التقسيم الثلاثي لتخصّص الوجود وتميّزه عن غيره، وذلك عندما قال: «إنّ للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة، وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له»[(٢)].

أورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بما أورده الحكيم السبزواري على صدر المتألّهين، حيث قال في تعليقته على نهاية الحكمة: «إنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهيّة في الأذهان، فيتوهّم أنّ للوجود طبيعيّة كليّة، ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى الماهيّات أو بسبب آخر... ويتّجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيّات الاعتباريّة سبباً لتخصّصها، مع التصريح بأنّ كلّ ما هو ثابت للماهيّة فإنّما يكون بعرض الوجود»[(٣)].

وقد تصدّى الحكيم السبزواري ـ بتكلّف ـ للإجابة عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة، ترتبط كلّها بعالم الثبوت الخارجيّ أو الواقع النفس الأمري، حيث قال: «أوّلاً: لا يُشترط في كون الامتياز بالماهيّات سبق الماهيّات ولا أصالتها، بل كفى حصول الماهيّات المتكثّرة مقارناً لحصول الوجود، وهذا متحقّق، لكون الماهيّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦ الحاشية رقم (١).

(٢) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص٢٠.

(٣) **تعليقة على نهاية الحكمة**، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة طريق الحقّ، قم: ص٤١ـ ٤٢، التعليقة رقم (٢٥).

متحقّقة بالعرض بتحقّق الوجود ومجعولة بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا....

وثانياً: نقول: للماهيّات سبق بالتجوهر.

وثالثاً: نقول: للماهيّات أكوان سابقة، فيجوز أن يكون امتيازها في نشأةٍ سابقةٍ منشأً لامتياز الوجودات في نشأة لاحقة»[1].

وهذه الأجوبة مضافاً إلى وقوع الخلط فيها بين أحكام الوجود الخارجيّ للماهيّات وبين ثبوتها النفس الأمري؛ إذ إنّ الجوابين الأوّل والثالث قد لوحظ فيهما حال الماهيّات بوجودها الخارجيّ، وفي الجواب الثاني لوحظت الماهيّات بثبوتها وتقرّرها النفس الأمري، فإنّها مع ذلك كلّه ترتبط بعالم الثبوت، وبحثنا يرتبط في المقام بعالم الإثبات.

فحقُّ القول في الجواب عن الإشكال ما ذكرناه، من أنّ تخصّص الوجود وتميّزه بالماهيّات إنّما هو بلحاظ التحليل الذهنيّ والتصوّر المفهومي، أي بلحاظ عالم الإثبات، والماهيّات بهذا اللحاظ ـ اعتماداً على ما تقدّم من ظاهرة عكس الحمل ـ متقدّمةٌ على الوجود، حتّى بناءً على القول بأصالته، فتكون موضوعاً، ويكون الوجود محمولاً عليها؛ وذلك لما بيّنّاه في البحوث السابقة من أنّ العقل يُقدّم الماهيّة ويجعلها موضوعاً في القضايا الذهنيّة، ويجعل الوجود محمولاً عليها، وهذا على خلاف ما في الواقع ونفس الأمر، حيث يكون الوجود فيه متقدّماً على الماهيّة.

فالعقل يقوم بعمليّة عكس الحمل؛ وذلك لما أبرزناه سابقاً من النكتة المعرفيّة، وهي أنّ معرفة الأشياء بحسب عالم الإثبات إنّما تتمّ من خلال الماهيّات أوّلاً، ثمّ يثبت الوجود في رتبة لاحقة للحقيقة المعلومة، فتجعل الماهيّة المعلومة ذهناً موضوعاً، ويُجعل وجودها بعد ذلك محمولاً عليها، وبهذا اللحاظ يتخصّص الوجود ويتميّز بموضوعه، وهي الماهيّات المتخالفة، ولا ربط لذلك بالتقرّر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦، الحاشية رقم (١).

النفس الأمري ولا الثبوت الخارجيّ العينيّ، فلا يرد الإشكال.

وحيث إنّ المصنّف كان ملتفتاً لما بيّناه، قال: «أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات»[١]، فالماهيّات الاعتباريّة متأخّرة عن الوجود الأصيل منبعثة عنه ومجعولة بجعله في الخارج وتابعة لثبوته في نفس الأمر، ولكنّها مع ذلك تقع موضوعاً للوجود في اعتبار العقل وعالم الإثبات، ولأنّها متخالفة الذوات، يتميّز بعضها عن البعض الآخر، فيلحق الوجود تبعاً لتميّز موضوعه تميّزاً بهذا الاعتبار.

وبنفس المضمون ما ذكره الطباطبائي، حيث قال: «وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له»[٢]، فهو ملتفت إلى ما أثبته سابقاً من أصالة الوجود، ومُعتقد بأنّ الماهيّات منبعثة عن الوجود في الخارج وتابعة له في نفس الأمر، ولكن مع ذلك يؤمن بأنّ للوجود تخصّصاً وتميّزاً بالماهيّات، وليس ذلك إلّا بلحاظ عالم الإثبات؛ ولذا قال: «المحدّدة له» أي بحسب عالم الإثبات.

وهذا ما اعترف به الشيخ مصباح اليزدي لاحقاً، حيث قال: «اللهمّ إلّا أن يُراد تخصّص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيّات»[٣].

ثمّ إنّه يلازم هذا النحو من التميّز والتخصّص نحوٌ آخر من التعدّد والكثرة للوجود، وهي كثرةٌ تعرضه تبعاً لعروضه على الماهيّات المتخالفة.

فتحصّل: أنّ هناك ثلاثة أقسام لتخصّص الوجود وتميّزه، ويلازمها ثلاثة أنحاء من الكثرة، وهي:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٠.

(٣) **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤١، التعليقة رقم (٢٥).

١. التميّز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود، ويلازمه الكثرة الوجوديّة إلى ما يتخصّص بنفس حقيقته وما ليس كذلك.

٢. التميّز والتخصّص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة، ويلازمه الكثرة الوجوديّة الناشئة من المراتب المتفاوتة.

وكلّ واحد من هذين القسمين للتخصّص وما يلازمهما من الكثرة، عين حقيقة الوجود، بمعنى أنّها غير خارجة منه.

٣. التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيّات، ويلازمه كثرة وجوديّة تبعاً لكثرة الماهيّات وتخالف ذواتها.

ولكن مع ذلك يمكن أن يُلاحظ على هذا التقسيم الثلاثي من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هذه الأقسام الثلاثة ليست في عرضٍ واحد، وذلك لأنّ القسمين الأوّل والثاني يرتبطان بمتن الواقع الخارجيّ كما هو واضح، وأمّا القسم الثالث فهو يرتبط بعالم الذهن والتحليل المفهومي كما تقدّم.

بعبارة أُخرى: إنّ القسم الأوّل والثاني الملحوظ فيهما عالم الثبوت، والملحوظ في القسم الثالث عالم الإثبات.

الوجه الثاني: أنّ التخصّص والتميّز في القسمين الأوّل والثاني ذاتيّ للوجود، بمعنى أنّ التخصّص والتميّز ناشئ من ذات الوجود، وأمّا التخصّص والتميّز في القسم الثالث فهو في الحقيقة من أحكام الماهيّات، ويوصف به الوجود ثانياً وبالعرض والمجاز العقلي، وذلك لأنّ التخالف والتميّز الماهوي بحسب عالم الإثبات، إنّما يحصل للماهيّات لحكايتها عن محكيّاتها النفس الأمريّة، وحيث إنّ الماهيّات متخالفة الذوات بحسب الواقع ونفس الأمر، فهي كذلك في عالم الذهن والإثبات، متخالفة ومتمايزة بعضها عن البعض الآخر، وهذا تمايز إثباتي لذات الماهيّات، ويُنسب إلى الوجود باعتبار اتّحاده مع موضوعه في الحمل، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، فيُحكم على الوجود بهذا النحو من التميّز

والتخصّص ثانياً وبالعرض والمجاز العقليّ. ولذا قال الطباطبائي: «ومن المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمرٌ يعرضه بعرض الماهيّات»[١].

وكذلك هي حال الكثرات اللازمة لتلك الأقسام من التخصّص والتميّز. ولذا قال الطباطبائي: «إنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس وذاك شجر ونحو ذلك... وهي الكثرة الماهويّة، موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة، لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»[٢]. ومراده من اتّصاف الوجود بالكثرة الماهويّة بعرض الوجود، أنّ هذا الاتّصاف إنّما هو اتّصاف بحسب مقام الإثبات وعالم المفهوميّة، وأنّ هذه الكثرة الماهويّة إنّما هي كثرة للوجود بالعرض والمجاز العقلي، أي «من باب قاعدة سريان حكم أحد المتّحدين إلى الآخر»[٣].

ومن هنا يتّضح أنّ هذا القسم الثالث من التخصّص وما يلازمه من الكثرة، لا يصلح من هذه الجهة أيضاً أن يكون قسيماً للقسمين السابقين، لأنّ التخصّص في هذين القسمين حقيقيّ وذاتيّ للوجود، وأمّا في القسم الأخير فالتخصّص عرضيّ مجازيّ.

قال الشيخ جوادي الآملي في شرحه للأسفار: «التنظيم الصناعي للتقسيم هكذا: الكثرة والتخصّص إمّا بالذات أو بالعرض، وإذا كان بالذات فإمّا بنفس ذات الحقيقة أو بمرتبةٍ من مراتب تلك الحقيقة»[٤].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٠.

(٢) المصدر السابق: ص١٧.

(٣) **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، دار الإسراء، قم: ج١ ص٣٤٩.

(٤) المصدر السابق: ج١ ص٣٦١.

هذا كلّه بناءً على التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث ذهبوا إلى أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ من الناحية الثبوتيّة، فلا يُعقل أن يتخصّص الوجود أو يتكثّر بواسطتها ثبوتاً. نعم، هي تميّز الوجود وتُحدّده إثباتاً، وذلك بمقتضى كونها نهايات الوجود وحدوده العدميّة.

وأمّا بناءً على التفسير المختار في أصالة الوجود، فتقرير المسألة مختلف تماماً، ويكون تخصّص الوجود بالماهيّات المنجعلة به ثبوتاً واضحاً جدّاً؛ وذلك لأنّ الماهيّة في الخارج على هذا التفسير عين الوجود، منجعلة بجعله من قبل الجاعل، وهي تُمثّل في نفس الأمر والواقع جهة ما به الامتياز، والوجود يُمثّل جهة ما به الاشتراك، وحينئذٍ مضافاً إلى تخصّص الوجود وتكثّره بالماهيّات من الناحية الإثباتيّة يُمكننا أن نتصوّر تخصّص الوجود وتكثّره بها من الناحية الثبوتيّة، وذلك لأنّ الوجود وإن كان في الخارج عين الماهيّة، إلّا أنّه غيرها بحسب التقرّر الواقعي النفس الأمري، فإنّ ما به الامتياز ـ كما تقدّم ـ غير ما به الاشتراك بلحاظ نفس الأمر والواقع، ولا شكّ أنّ الامتياز بالماهيّات في نفس الأمر على التفسير المذكور مأخوذ ومنتزع من متن الواقع الخارجيّ، وحيث إنّ الماهيّات عين الوجود في الخارج، فيكون الامتياز والتخصّص الماهوي امتيازاً وتخصّصاً للوجود حقيقة، ومرادنا من الماهيّة ـ كما هو واضح ـ الماهيّة الموجودة بالوجود.

بل إنّ الذي يتّضح ممّا ذكرناه في البحوث السابقة، أنّ كلّ تخصّص وتميّز للوجود إنّما هو بالماهيّات، لأنّ أيّ تخصّص وتميّز للوجود يُشكّل ماهيّة ذلك الوجود، فما يتخصّص ويتميّز به الواجب عن غيره، وما يتميّز به كلّ ممكن عن غيره من الممكنات، هي ماهيّة بمعناها الخاصّ، أي كلّ ما هو غير الوجود، ففي نفس الأمر والواقع لا تخصّص ولا تميّز إلّا بالماهيّات، والوجود المحض بلا ماهيّة عدمٌ محض.

كلام للشيخ الرئيس

بعد أن استعرض المصنّف الأقسام الثلاثة لتميّز الوجود وتخصّصه، انتقل إلى تأييد ذلك بأقوال الشيخ الرئيس، وابتدأ بما ذكره الشيخ في كتابه (المباحثات) حيث يقول: «إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف، وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف بالنوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا وجوده»[(١)].

ووجه التأييد في كلام الشيخ: أنّه قسّم التميّز والاختلاف بين الموجودات إلى ما يرجع لذات الوجود، فهناك سنخ من التميّز والاختلاف مصدره وسببه ذات الوجود، وهو ما يكون بالشدّة والضعف، أي إنّ لذات الوجود مراتب متفاوتة ومشكّكة، لا تختلف بالنوع، بل كلّها ترجع إلى ذات الوجود، وإنّما تختلف وتتمايز في مراتبها المتفاوتة شدّةً وضعفاً.

وهناك سنخ آخر من التميّز والاختلاف ليس سببه الوجود، وإنّما سببه الماهيّات الموجودة به، وهو تميّزٌ وتخالفٌ نوعيّ، فإنّ كلّ ماهيّة تختلف بالنوع عن الماهيّة الأُخرى، فالإنسان يخالف الفرس بالنوع، لأجل ماهيّته لا لوجوده، فهو تخالف للموجودات بحسب ماهيّاتها.

كلام آخر للشيخ الرئيس

يذكر المصنّف كلاماً آخر للشيخ، يتضمّن تأييداً وتأكيداً لسنخ التخصّص والتميّز الذاتيّ للوجود، أي ما يرتبط بالقسم الأوّل والثاني من أقسام التخصّص

---

(١) **المباحثات**، ابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، المباحثة الأولى: ص٤١.

والتميّز، وهو ما لا يكون خارجاً عن ذات حقيقة الوجود، وهذا ما ذكره الشيخ في موضعين من كتابه (التعليقات)، حيث يقول في الموضع الأوّل: «الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلّقاً بالغير، هو مقوّم له، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته، والمقوّم للشيء لا يجوز أن يُفارقه، إذ هو ذاتيّ له[١]»[٢].

ويقول أيضاً في موضع لاحق: «الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوّماً له، ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا قُوّم بغيره وبُدّل حقيقتهما»[٣].

وهذه الكلمات من الشيخ تُفيد بأنّ هناك تخصّصاً وتميّزاً ذاتيّاً للوجود، بمعنى أنّه مقوّم لذاته غير خارج عنها، فلدينا وجودٌ مستغنٍ عن الغير، واستغناؤه عن الغير مقوّمٌ لذاته، وهو واجب الوجود بذاته، وبذلك يتخصّص ويتميّز عن غيره من الممكنات، التي تكون محتاجة إلى الغير، واحتياجها إلى الغير وتعلّق وجودها به مقوّمٌ لذواتها، ولا يصحّ أن يوجد المحتاج غير محتاج، فهذا تخصّص وامتياز للوجودات ذاتيّ لها، بمعنى المقوّم للذات غير الخارج عنه، وهذا يؤكّد ما ذكره صدر المتألّهين، من أنّ هناك سنخاً آخر من التخصّص والتميّز يرجع إلى ذات الوجود، وهو يختلف عن التخصّص والتميّز بالماهيّات.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين يحاول ـ وبنحو الاستطراد ـ أن يستفيد من كلام الشيخ في التعليقات لتأييد ما سيثبته لاحقاً من الإمكان الفقري، وأنّ جميع الوجودات الإمكانيّة عين الفقر والحاجة ومحض الفاقة والتعلّق بالغير، وهذا الإمكان وصف

---

(١) ذاتيّ باب البرهان، أي داخل في الذات غير خارج عنها.

(٢) **التعليقات**، أبو علي سينا: ص٢١٦.

(٣) المصدر السابق.

الوجود لا الماهيّة، وهو المعروف بالإمكان الفقري في قبال الإمكان الماهوي، الذي هو وصف للماهيّة، ومعناه تساوي نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم.

ثمّ ينتقل المصنّف بعد ذلك للإشارة إلى الوحدة الشخصيّة، وأنّ حقيقة الوجود واحدة، وليس غيرها إلّا شؤونها وأطوارها، وهذا كلّه خارج عن محلّ البحث في هذا الفصل، وسيأتي بحثه مفصّلاً في الفصول اللاحقة.

مناقشة المصنّف لبهمنيار في التحصيل

بعد أن تعرّض المصنّف لبيان الأقسام الثلاثة لتخصّص الوجود وتميّزه، وتأييد ذلك بكلمات الشيخ الرئيس، ينتقل إلى مناقشة ما ذكره بهمنيار في التحصيل فيما يرتبط بالمقام، وكلام بهمنيار مرتبط بالقسم الثالث من أقسام التخصّص، وهو تخصّص الوجود بموضوعاته وهي الماهيّات، حيث يذكر أنّ تخصّص الوجود في هذا القسم إنّما يكون باضافته إلى موضوعه وهو الماهيّة، ونحن نذكر أوّلاً كلام بهمنيار، ثمّ ننتقل إلى توضيح كلامه وإشكال صدر المتألّهين عليه.

قال بهمنيار في التحصيل: «وتخصيص كلّ موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن تكون الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإنّ وجود الإنسان ـ مثلاً ـ متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج بأنّه محويّ، أعني أنّ الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كلّ شيء تقوّمه»[1].

---

(١) **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهّري، منشورات جامعة طهران: ص٢٨٢.

وصدر المتألّهين أورد هذه العبارة في متن الكتاب بشيء من التلخيص والتصرّف، بالنحو التالي: «تخصّص الوجود في الممكنات إنّما كان بإضافته إلى موضوعه، لا أنّ الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود ذا الموضوع عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه، فوجود كلّ ماهيّة متقوّم بإضافته إلى تلك الماهيّة، لا كما يكون الشيء في المكان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان».

ولكي يتّضح كلام بهمنيار ومناقشة صدر المتألّهين له، ينبغي بيان أنحاء الإضافة، فنقول: إنّ إضافة شيء إلى شيء على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الإضافة القائمة بين وجودين مستقلّ أحدهما عن الآخر، بأن يكون لكلّ من المضاف والمضاف إليه وجود مستقلّ قبل الإضافة، ثمّ تحصل الإضافة بينهما في رتبة لاحقة، كما في قولنا: «زيد في الدار»، فإنّ لزيد وجوده المستقل، وللدار وجودها المستقلّ، ثمّ أضيف زيد إلى الدار، وكونه ووجوده في نفسه غير كونه ووجوده في الدار.

القسم الثاني: الإضافة التي يكون المضاف فيها موجوداً بنفس تلك الإضافة، بمعنى أنّ الشيء المضاف يوجد بنحو مضاف إلى الغير، وغير مستقلّ في وجوده عن وجود المضاف إليه، فالإضافة مأخوذة في هويّة ووجود ذلك الشيء المضاف، فلا يوجد إلّا مضافاً إلى الغير، بخلاف ذلك الغير المضاف إليه، فإنّه مستقلّ في وجوده عن المضاف، ومثال هذا القسم الأعراض المضافة إلى الجواهر، فإنّ نحو وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، ولا يُعقل أن توجد الأعراض في نفسها مستقلّة وغير مضافة إلى موضوعاتها وهي الجواهر.

القسم الثالث: الإضافة التي يكون المضاف فيها عين تحقّق المضاف إليه، بأن يكون وجود المضاف إليه ـ الذي هو الغير ـ إنّما يتحقّق من خلال المضاف، ولولا المضاف لما تحقّق المضاف إليه، فالمضاف يوجد بنحو خاصّ هو المضاف إليه.

توضيح ذلك: لو فرضنا أنّ المضاف إليه (ب) والمضاف (أ)، فتارة: الموجد

يُوجد (ب) ويُوجد (أ) ثمّ يُضيف الثاني إلى الأوّل، وهذا هو القسم الأوّل من أقسام الإضافة؛ وأخرى: يوجد (أ) مضافاً إلى (ب)، وهذا هو القسم الثاني، وثالثة: يوجد (أ) هو بنحو (ب)، أي يوجد (أ) بنحو وكيفيّة وخصوصيّة هي (ب)، وهذا هو القسم الثالث، والمضا فيه كون الموضوع لا كون شيء له.

إذا اتّضحت هذه الأقسام الثلاثة للإضافة، نقول:

إنّ صدر المتألّهين فهم من كلام بهمنيار في التحصيل: أنّه يريد الإضافة من القسم الثاني، أي إنّ تخصّص الوجود بإضافته إلى موضوعه وهو الماهيّة، والمراد من الإضافة هو كون المضاف ـ وهو الوجود ـ في موضوعه الذي هو الماهيّة، وذلك من قبيل الإضافة في الأعراض، فكما أنّ الأعراض توجد مضافة إلى موضوعاتها وهي الجواهر، والإضاف مأخوذة في وجودها وهويّتها، ولا يُعقل أن توجد في نفسها مستقلّة وغير مضافة، فنحو وجودها في نفسها عين وجودها في غيرها، كذلك الوجودات المضافة إلى الماهيّات، فإنّها توجد مضافة إلى موضوعاتها وهي الماهيّات، فهي كون وتحقّق في الموضوع، وبهذا النحو من الإضافة والكون في الموضوع يتخصّص الوجود.

وهذا هو الذي يُنكره صدر المتألّهين على بهمنيار، وأنّ إضافة الوجود إلى الماهيّات ليست من قبيل القسم الثاني من الإضافة، وإنّما هي من قبيل القسم الثالث، أي إنّ الوجود كون الموضوع، لا كون في الموضوع.

بيان ذلك: إنّ الوجود ـ بناءً على ما أوضحناه في القسم الثالث من الإضافة ـ يتخصّص بما يُضاف إليه من الموضوعات، وهي الماهيّات، وإضافته إلى الماهيّات بمعنى أنّ الوجود يوجد بنحو خاصّ هو الماهيّة، فالوجود المضاف كونٌ وتحقّقٌ خاصّ هو الماهيّة المضاف إليها، وليس هو كوناً وتحقّقاً في الماهيّة، فبحسب الواقع الخارجيّ ليس لدينا إلّا كون وتحقّق واحد خاصّ، وبحسب التركيب والتحليل الذهنيّ يُضاف الوجود الذي هو الكون والتحقّق إلى الخصوصيّة

وهي الماهيّة، فتكون الماهيّة موضوعاً والوجود محمولاً ومضافاً إليها، ويبقى الوجود كون الموضوع، لا كونه في الموضوع، ويكون تخصّصه بذات الموضوع، لا بإضافته إليه وكونه فيه، فإنّه بناءً على القسم الثاني الذي اختاره بهمنيار، يكون تخصّص الوجود وتميّزه بإضافته إلى الماهيّات وكونه فيها، وبناءً على القسم الثالث يكون تخصّص الوجود وتميّزه بذات الماهيّات التي هو كونها لا كونه فيها.

ثمّ يُمثّل المصنّف لمحلّ البحث بالنور القائم بالجسم، وأنّه ظهور الجسم، لا ظهور شيء للجسم، كذلك الوجود المحمول على الماهيّات، فإنّه وجود الماهيّات وكونها وتحقّقها، وليس هو كون ووجود شيء لها أو فيها، ففرق إذن بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع.

بعد ذلك يذكر المصنّف بأنّ هذا القسم الثالث من الإضافة، وهو كون الموضوع، نصّ عليه الشيخ في التعليقات، حيث يقول: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود ـ لمّا كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتّى تكون موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً ـ لم يصحّ أن يُقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير»[1].

---

(١) تتبّعنا كلمات الشيخ الرئيس في النسخ المتوفّرة لدينا من كتابه (**التعليقات**) ولم نعثر على هذه العبارة، ولا مايُشبهها أو ما هو بمعناها، كما تتبّعنا أيضاً سائر كتبه الأُخرى، فلم نعثر على العبارة المذكورة، وصدر المتألّهين قد أورد هذه العبارة أيضاً في أكثر كتبه الفلسفية عن كتاب (**التعليقات**) ولعلّها مذكورة في النسخة التي بيده، والله العالم. نعم، وجدنا في **التعليقات** قول الشيخ: «الأعراض والصور المادّية وجودها في ذواتها هو وجودها في موضوعاتها، فلا يصحّ عليها الانتقال عن موضوعاتها، بل يبطل عنها» **التعليقات**،

وهذه العبارة واضحة وصريحة في التمييز بين إضافة الأعراض لموضوعاتها وهي الجواهر كالبياض للجسم، وبين إضافة الوجود إلى موضوعه وهي الماهيّة، فإنّ الأعراض وجودها في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، وهذا هو القسم الثاني من الإضافة، أي من قبيل كون الشيء في الموضوع، وهو ما يُسمّى أيضاً بكان الناقصة، وأمّا الوجود فإنّ إضافته إلى موضوعه نفس وجود موضوعه، وهذا هو القسم الثالث من أقسام الإضافة، والذي يكون بنحو كان التامّة، أي من قبيل كون الموضوع وهي الماهيّة، لا كون شيء فيها.

ثمّ يقول المصنّف بعد ذلك: «وعلى هذا يجب أن يُحمل أيضاً ـ لا على ما فهمه قومٌ من الحمل على اعتباريّة الوجود، وكونه أمراً انتزاعيّاً مصدريّاً ـ ما ذكره في موضع آخر من التعليقات، وهو قوله: فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم[1]»[2].

ومراده من ذلك: أنّنا لابدّ أن نعطف هذا الكلام الأخير للشيخ على المعنى الذي بيّنه في العبارة السابقة، وهو أنّ الوجود لا يفتقر إلى وجود آخر كي يُحمل على موضوعه، بخلاف غيره من المحمولات العرضيّة، فإنّها تحمل بنحو كان

الشيخ الرئيس، مصدر سابق: ص٧٣؛ وهي عبارة ناقصة لا تؤدّي المعنى الذي يريده صدر المتألّهين.

ثمّ إنّنا وجدنا أنّ المير داماد قد أورد في كتابه الأفق المبين ذات العبارة التي ذكرها صدر المتألّهين عن الشيخ، بعنوان (قول السلف) **الأفق المبين**، المير داماد: ص٦. فلا يبعد وجود هذه العبارة عن الشيخ في نسخ لم تحصل بأيدينا، أو نقلها صدر المتألّهين عن أستاذه الداماد ونسبها مباشرةً إلى الشيخ من غير أن يكون قد رآها في كتبه مباشرةً.

(١) لم نعثر أيضاً على هذه العبارة للشيخ في كتاب التعليقات.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٨.

الناقصة، وهي تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة في حملها على موضوعاتها، فإنّ البياض لكي يُحمل على الجسم في قولنا: (الجسم أبيض)، لا يكفي وجود البياض ووجود الجسم في تصحيح ذلك الحمل، بل نحتاج إلى رابط بين البياض والجسم، وذلك هو الوجود، فهناك وجود ثالث وهو وجود البياض في الجسم، غير وجود كلّ واحد منهما، هو الذي يصحّح الحمل في القضيّة المذكورة، فالأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم، بل لابدّ من ذلك الوجود الرابط، وهذا بخلاف حمل الوجود على موضوعه، فإنّه مستغنٍ في ذلك عن الحيثيّة التقييديّة، فلكي نحمل الوجود على الماهيّة في قولنا: (الإنسان موجود)، لا نحتاج في ذلك إلى وجودٍ آخر غير المحمول، يربط بينه وبين موضوعه، لأنّه هو كون الموضوع بنحو كان التامّة، فالوجود كون الماهيّة ونفسها، لا كون شيء فيها، وهذا هو القسم الثالث من أقسام الإضافة، فينبغي حمل كلام الشيخ على هذا.

فالشيخ لا يريد أن ينفي تحقّق الوجود في الخارج ويقول باعتباريّته، وإنّما هو يريد أن ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، ويثبت أنّ الوجود في الأعيان نفس كون وتحقّق موضوعه، وأنّ المتحقّق في الخارج كون ووجود خاصّ هو نفس الماهيّة.

ولا ينبغي حمل كلامه على ما فهمه قوم من اعتباريّة الوجود، وأنّ الموجوديّة والتحقّق في الخارج لماهيّة الجسم ـ مثلاً ـ لا لوجوده، حيث فهموا ذلك من قول الشيخ: «فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم» أي أنّ الموجوديّة الخارجيّة بالأصالة لماهيّة الجسم، وليس لوجوده، فالمتحقّق هو الماهيّة لا غير، والوجود أمرٌ اعتباريّ انتزاعيّ.

وأشار المصنّف بقوله هذا إلى ما صرّح به المير داماد في كتابه (الصراط المستقيم) من أنّ مراد الشيخ في عبارته المزبورة، هو أنّ الموجوديّة في الأعيان للماهيّة دون الوجود، حيث قال: «الوجود ليس إلّا نفس الموجوديّة التي ينتزعها العقل من

الماهيّات ونفس تحقّقها المصدري، ولا يثبت له فرد يقوم بالماهيّة سوى الحصص المعيّنة بالإضافة أو بالوصف، كالوجود الذي لا سبب له، والوجود المطلق ليس له خصوصيّة إلّا الإضافة إلى ما ينتزع هو منه، ولا يتحصّص إلّا بتلك، لا قبلها.

وهذا متكرّر في كلام الشيخ أبي علي وأترابه وتلامذته ومن في طبقتهم، ففي التعليقات: الوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض»[١].

ينتقل المصنّف بعد ذلك لذكر بعض العبارات لبهمنيار في التحصيل، تؤيّد ما يؤكّد عليه من أنّ إضافة الوجود إلى موضوعه من القسم الثالث من أقسام الإضافة، وأنّ الوجود هو نفس كون الموضوع، وأنّه متحقّق في الأعيان وله الأصالة، ولا يحتاج في حمل الموجوديّة عليه أو في حمله على موضوعه إلى وجود آخر به يكون موجوداً أو يكون بواسطته موجوداً في موضوعه بنحو الحيثيّة التقييديّة.

من تلك العبارات ما ذكره بهمنيار في التحصيل بقوله: «فنحن إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به الوجود العامّ، بل يجب أن يتخصّص كلّ موجود بوجود خاصّ، والوجود إمّا أن يتخصّص بفصول، ويكون الوجود [أي المطلق] على هذا الوجه جنساً، أو يكون الوجود العامّ من لوازم معان خاصّة بها يصير الشيء موجوداً»[٢].

وقال في التحصيل أيضاً: «وكلّ موجود ذي ماهيّة فله ماهيّة فيها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقيقتها أنّها وجبت»[٣].

---

(١) **مصنّفات الميرداماد**، الميرداماد، الصراط المستقيم: ص٣٥٨.

(٢) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٧.

(٣) المصدر السابق: ص٢٨٧، وفي المصدر اختلاف يسير في ذيل العبارة عمّا هو مذكور في المتن، حيث جاءت في المصدر بالنحو التالي: «وتلك الصفات حقيقتها أنّها وجبت في تلك الماهيّة بها وبسائر أسبابها».

إذن يجعل المصنّف هذه العبارات وغيرها خير شاهد على ما تبنّاه، من أنّ الوجود متحقّق في الأعيان، وأنّ الماهيّة التي هي خصوصيّة الوجود موجودة به في الخارج.

والعبارات التي نقلها عن بهمنيار في التحصيل توكّد أنّه لا يريد في عبارته السابقة، أن يثبت للوجود المحمول على الماهيّة الإضافة بالنحو الثاني، أي تحقّق الوجود في الأعيان على حدّ تحقّق الأعراض في موضوعاتها، وإنّما يُريد من إضافة الوجود إلى موضوعه وهو الماهيّة، الإضافة من القسم الثالث، والتي ذكرها صدر المتألّهين.

ولعلّ سبب التشويش في كلامه، أنّ المصنّف أورد كلامه ناقصاً وبنحو الاختصار، ونحن فيما يلي نورد كلام بهمنيار في التحصيل بتمامه، ليتّضح أنّه لا يريد من تخصّص الوجود بإضافته إلى الموضوع والماهيّة، إلّا ما ذكره المصنّف من الإضافة، التي هي نفس كون الموضوع، لا كون الشيء فيه.

قال بهمنيار في التحصيل: «وتخصّص كلّ موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن يكون الإضافة لحقته من خارج، فإنّ وجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجودٍ في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإنّ وجود الإنسان ـ مثلاً ـ متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج بأنّه محويّ، أعني أنّ الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كلّ شيء تقوّمه.

وبيان ذلك: أنّه لو كان معنىً قائماً بذاته ثمّ تلحقه الإضافة إلى موضوعات مختلفة من خارج، لكانت الإضافة موجودة للموجود المفروض قائماً بذاته بذلك الوجود بعينه، ولكان يجب أن يكون الوجود المفروض قائماً بذاته وجود إضافة إلى موضوعه، هذا خلف.

فإذن إضافة كلّ وجود إلى موضوعه غير لاحقة له، بل مقوّمة، وما يقوّمه

العرض ـ أعني الإضافة ـ فهو إذن عرض، وكذلك حال الإمكان، لكن الوجود الذي لا سبب له، معلومٌ أنّه ليس بعرض، وكلامنا في وجود المعلولات. إلى أن يقول:

والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يُفيد حقيقته، وحقيقته موجوديّته، فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان»[1].

هذه العبارة وغيرها في كتاب التحصيل، توكّد أنّ بهمنيار يريد من الإضافة إلى الموضوع التي يتخصّص بها الوجود: الإضافة من القسم الثالث لا الثاني، أي إنّ الوجود هو كون الموضوع في الأعيان، لا كون شيء في الموضوع، وهذا واضح من مجمل كلامه السابق، وخصوصاً ما جاء في ذيل عبارته المزبورة، حيث قال: «إنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان» فإنّها صريحة في أنّ وجود الشيء هو نفس كونه في الأعيان، لا أنّ له كوناً ووجوداً آخر، به يكون متحقّقاً في الأعيان، وهو ذات ما ذهب إليه الشيخ في كلامه السابق وتابعه عليه صدر المتألّهين.

وهذا واضح أيضاً من العبارات السابقة التي أوردها المصنّف عن (التحصيل)، وذلك لتأييد ما ذهب إليه من كون الوجود بنفسه في الأعيان، وهي عبارات جاءت في ذيل ما أورده المصنّف أوّلاً عن بهمنيار في (التحصيل)، والذي حمله على الإضافة من القسم الثاني، وقال عنه بأنّه ليس بسديد، وكيف يُعقل أن يكون كلامٌ واحدٌ لحكيم كبهمنيار أوّله ليس بسديد، وآخره سديد؟!

خصوصاً وأنّ كتاب التحصيل يُعبّر عن خلاصة وحصيلة آراء الشيخ الرئيس، والشيخ كما تقدّم من القائلين بالقسم الثالث من الإضافة.

فلا محالة يكون مراد بهمنيار من أنّ تخصّص الوجود بإضافته إلى موضوعه،

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.

هو القسم الثالث من الإضافة.

وهذا ما نبّه عليه الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «اعلم أنّ كلام بهمنيار في المقام هو كلام أستاذه الشيخ الرئيس في التعليقات، وقد تمسّك به المصنّف في قوله الآتي: (ثمّ فرق آخر أيضاً...) على أنّ ما تمسّك به من كلام بهمنيار في التحصيل بعد نقل كلام الشيخ من التعليقات، حيث قال: وقال تلميذه في كتاب التحصيل: نحن إذا قلنا... الخ، فلم كانت عبارته في تأدية أمر فارد رأسها غير سديد، وذيلها سديد يُتمسّك به؟!»[1].

وقال أيضاً: «فقول المصنّف: (هو ليس بسديد) ليس بسديد... وبالجملة إنّ القول بعدم تسديد كلام ثمّ التمسّك به تأييداً، ممّا يوجب العجب من مثله قدّس سرّه»[2].

ثمّ إنّ المصنّف يأتي بكلام آخر لبهمنيار في التحصيل، ويقول: ولا يغرّنك قوله فيما بعد: (إذا قلنا وجود كذا، فإنّما نعني به موجوديّته، ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان، لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل، فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان) [3] انتهى. فإنّ مراده من الموجوديّة ليس المعنى العامّ الانتزاعيّ المصدريّ اللازم للوجودات الخاصّة، بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديّته بنفسه، وموجوديّة الماهيّة به، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود، به تصير موجودة، فعبّر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان، وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان؛ ليتلاءم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً.

وحيث إنّ بهمنيار عبّر في كلامه بلفظ الموجوديّة، وأنّ وجود الشيء في الأعيان

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زادة آملي: ج١ ص٧٩، التعليقة رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٨٠، التعليقة رقم (١).

(٣) **التحصيل**، مصدر سابق: س٢٨٧. وقد جاء المصنّف بالعبارة في المتن مختصرة عمّا في المصدر.

يعني موجوديّتة، حمله بعض المتأخّرين على القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وذلك لأنّ القائلين بأصالة الماهيّة ـ بحسب فهم صدر المتألّهين لكلماتهم ـ يُعبّرون عن قولهم هذا بموجوديّة الماهيّة، فيقولون مثلاً: (موجوديّة الجسم)، ولا يقولون: (وجود الجسم)، فينسبون التحقّق والموجوديّة الخارجيّة إلى نفس ماهيّة الجسم، لا وجوده، وذلك بخلاف تعبيرات صدر المتألّهين، فإنّه ينسب الموجوديّة إلى الوجود أوّلاً وبالذات، طبقاً لما أثبته من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

ثمّ إنّ المصنّف يؤكّد في عبارته المزبورة وما يليها، على أنّ المتأخّرين من الحكماء قد حملوا كلام بهمنيار هذا وغيره إلى ما ذهبوا إليه من اعتباريّة الوجود وأصالة الماهيّة، وأنّ الموجوديّة الخارجيّة للماهيّة دون الوجود، وأنّه لا يراد من الوجود إلّا معناه العامّ الانتزاعيّ المصدريّ الاعتباريّ باتّفاق الحكماء، واللازم للحصص والوجودات الخاصّة في الذهن، فلا فرد ولا تحقّق له في الماهيّات، سوى الحصص الذهنيّة الخاصّة المنتزعة عن الماهيّات الأصيلة والمتحقّقة في الأعيان، وهذا معنى ما تقدّم ويأتي أيضاً، من أنّ القائلين بأصالة الماهيّة يؤكّدون أنّ الوجود ليس له فرد في الأعيان، وإنّما له المفهوم الكلّي العامّ اللازم لمفهوم الحصّة في الذهن فحسب.

والمصنّف يستنكر على هؤلاء تفسيرهم لكلمات بهمنيار وغيره، ويقول إنّ مراده من الموجوديّة نفس الوجود الذي موجوديّته بنفس ذاته، والماهيّة موجودة به، وذلك بمقتضى صدر كلامه وذيله، حيث عبّر في ذيل كلامه عن موجوديّة الوجود في الأعيان بنفس ذاته بلا حيثيّة تقييديّة بقوله: «الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان»، وعبّر في صدر كلامه عن موجوديّة الماهيّة في الأعيان بالوجود، وأنّ الوجود كون الماهيّة في الأعيان بقوله: «ما به يصير الشيء في الأعيان»، وبذلك يتلاءم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً.

والحاصل: أنّ بهمنيار يريد أن يثبت أنّ الوجود متحقّق في الأعيان بنفس

ذاته بلا حيثيّة تقييديّة، وأنّ الماهيّة متحقّقة بالوجود بنحو الحيثيّة التقييديّة، وينفي في الوقت ذاته زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وإلّا للزم التسلسل المحال، فالوجود كون الشيء في الأعيان، لا كون آخر به يصير الشيء في الأعيان.

هذا أهمّ ما ورد في هذا الفصل، ممّا يرتبط بتخصّص الوجود وتميّزه، وقد بقيت بعض العبارات اللاحقة في هذا الفصل، مرتبطة بما أثبته المصنّف سابقاً من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، سوف نوضّحها بنحو الإجمال في فقرة (أضواء على النص).

أضواء على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(في أنّ تخصّص الوجود بماذا؟)**.

المراد من التخصّص في هذا العنوان ـ كما ذكرنا ـ التميّز، الذي هو أمر نسبيّ، وليس المراد منه التشخّص، الذي هو أمر نفسيّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(إمّا بنفس حقيقته أو بمرتبة)**.

أوّلاً: الفرق بين القسم الأوّل والقسم الثاني من التخصّص الذاتيّ للوجود، هو أنّه في القسم الأوّل لا يستطيع العقل ـ بلحاظ الواقع ونفس الأمر ـ أن يحلّل الوجود إلى ذات الوجود وإلى المرتبة، لأنّ واجب الوجود غير محدود، والمرتبة التي تقع في قبال سائر المراتب الوجوديّة الأُخرى محدودة، فواجب الوجود ليس له مرتبة وجوديّة تقع في قبال المراتب الوجوديّة الأُخرى، فلا يستطيع العقل أن يحلّله إلى ذات الوجود والمرتبة الوجوديّة، إذن بحسب الواقع ونفس الأمر والتحليل العقليّ ليس هناك سبب لتخصّص واجب الوجود غير نفس حقيقته التامّة الواجبة، وأمّا في القسم الثاني، فإنّ العقل ـ بلحاظ الواقع النفس الأمري يُحلّل الوجودات الإمكانيّة بحسب مراتبها المشكّكة إلى الوجود وإلى المرتبة، ويكون تخصّص هذا النحو من الوجود بمرتبته التي هي عين وجوده، فالوجود الشديد في قبال الوجود الضعيف، له مرتبته التي هي شدّة وجوده بها يمتاز عن

غيره من الوجودات الضعيفة، وإن كانت تلك المرتبة غير خارجة عن ذات الوجود، بل هي عينه بحسب الواقع الخارجي.

هذا على ما هو المشهور في الكلمات، وسيأتي النقاش فيه لاحقاً.

ثانياً: المراد من المرتبة هنا مفهومها الفلسفيّ لا الماهوي، وأمثلة ذلك التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف ونحو ذلك من أقسام التفاوت في المرتبة، الذي مرجعه إلى التشكيك والتمايز بالكمال والنقص، وليست المرتبة بهذا المعنى شيئاً غير الوجود، بل هي عين الوجود غير خارجة عنه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(أو بنفس موضوعه).**

مراده من الموضوع ـ كما سيتّضح من عبارته اللاحقة ـ الماهيّات المتّصفة بالوجود في اعتبار العقل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر...).**

أوّلاً: لقد بيّن المصنّف في هذه العبارة أنّ المراد من تخصّص الوجود بنفس حقيقته، هي الحقيقة التامّة لواجب الوجود، وليس المراد من ذلك حقيقة الوجود لا بشرط، الشاملة لجميع مراتب الوجود، كما قد يظهر ذلك من كلمات الطباطبائي في بداية الحكمة ونهاية الحكمة، حيث يقول في البداية: «تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة؛ أحدها: تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها»[1]، ويقول في النهاية: «إنّ للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة»[2]؛ إذ يظهر من هذه العبارات أنّ حقيقة الوجود الأصيلة في الأعيان التي تقع في قبال الماهيّات والأعدام، وهي حقيقة

---

(١) **بداية الحكمة**، للأستاذ العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ص٢١.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٠.

الوجود لا بشرط بما لها من السعة والانبساط، هي التي تتخصّص وتتميّز عن غيرها بحقيقتها العينيّة.

ولكنّه أنكر ذلك وردّه في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك ـ إلى أن يقول ـ وهكذا تنتهي [أي مراتب الوجود المشكّكة] من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً. وإن شئت قلت: إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنّها مأخوذة بشرط لا، فإنّها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط جامعت سائر المراتب، ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»[1]، فالمرتبة التامّة للوجود وهي حقيقة واجب الوجود التي ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، هي التي تخصّص بنفس ذاتها، وليس المراد من حقيقة الوجود التي تكون لا بشرط، والتي أثبتنا أصالتها واعتباريّة الماهيّة.

ولعلّ هذا هو المقصود من كلامه في البداية والنهاية.

ثانياً: ذكر الشيخ جوادي الآملي أنّ صدر المتألّهين في كلامه هذا عطف القسم الثاني على الأوّل بحرف الواو، وذلك ليبيّن أنّ هناك جامعاً حقيقيّاً بين القسمين، وهو كونهما راجعين إلى ذات الوجود، ففي كليهما يكون التخصّص راجعاً إلى الوجود.

وهذا بخلاف القسم الثالث وهو التخصّص بالموضوع الذي هو الماهيّة، فقد فصله المصنّف عنهما بقوله: «وأمّا تخصّصه بموضوعه» وذلك لأنّ التخصّص إنّما يكون بتبع أو بعرض الموضوع، وليس بنفس الوجود.

قال الشيخ جوادي الآملي: «لأنّ القسمين الأوّلين من الكثرة الذاتيّة بينهما جامع حقيقيّ، ففي التفصيل الأوّلي بيّن المصنّف الأقسام الثلاثة من الكثرة بالعطف بكلمة (أو)، ثمّ في مقام بيان الفرق بين التخصّص الذاتيّ والعرضي،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٥، الحاشية رقم (٢).

ذكر القسمين الذاتيّين اللذين بينهما جامعٌ حقيقيٌّ بالعطف بحرف (الواو)»[1].

وسيأتي النقاش لاحقاً في إطلاق التخصّص العرضي على تخصّص الوجود بالماهيّات في كلمات المتأخّرين والمعاصرين.

وأمّا الشيخ حسن زادة آملي، فقد ذكر في تعليقته أنّ هناك نسخة أُخرى جاء فيها العطف بـ(الواو) في كلتا العبارتين، حيث قال: «قوله: (إمّا بنفس حقيقته أو بمرتبة من...) في نسخة صحّحت العبارة هكذا: (إمّا بنفس حقيقته وبمرتبة من... الخ) بالواو العاطفة مكان (أو)، وهي أنسب بسياق الكلام، حيث قال في الجملة التالية: (أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر... الخ) باتّفاق النسخ كلّها بالواو العاطفة، فعلى النسخة الأولى يجب أن يكون كلمة (أو) لمنع الخلو حتّى يستقيم المعنى»[2].

ولكنّ الصحيح ما أشار إليه الشيخ جوادي الآملي، وذلك لأنّ التقسيمين الثلاثي والثنائي في العبارة من لحاظين، فإنّ الملحوظ في التقسيم الثلاثي هو أنحاء التخصّص وأقسامه، وهي ثلاثة أقسام، لأنّ التخصّص إمّا أن يكون بنفس حقيقة الوجود كما هو الحال في وجود واجب الوجود، أو يكون بمرتبة من مراتب الوجود، وهذا ما يكون في الوجودات الإمكانيّة المشكّكة، أو يكون بموضوع الوجود وهي الماهيّات، فهذه أقسام ثلاثة بلحاظ أنحاء التخصّص والتميّز.

وأمّا التقسيم الثنائي فالملحوظ فيه هو منشأ التخصّص، فإنّه تارة يكون المنشأ هو ذات حقيقة الوجود، سواءً كان تخصّصاً بنفس حقيقة الوجود أم بمرتبة، وأخرى يكون المنشأ هو الموضوع وهي الماهيّة، فيكون التقسيم ثنائيّاً، فالتقسيمان في العبارتين بلحاظين، ولا تدافع بينهما.

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٦١.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧٥، التعليقة رقم (١).

• قوله قدس سره: **(فإنّما هو تخصّص له بشؤونه الذاتيّة)**.

المراد من الذاتيّ هنا هو ذاتيّ باب البرهان. أي: إنّ تلك الشؤون والمراتب الوجوديّة هي عين هويّة الوجود، غير خارجة عنه، فالمراد من الذات في العبارة نفس الوجود، لا الماهيّة، فلا يكون من ذاتيّات باب الكلّيات.

ثمّ إنّ الكثرة التي تلازم التخصّص الوجودي بمراتب الوجود وشؤونه الذاتيّة، هي الكثرة الوجوديّة الناشئة والمستخرجة من ذات وصميم الوجود ومحمولة عليه، فهي من الخارج المحمول، ولم تلحقه من خارج ذاته، وهذا النحو من الكثرة الذاتيّة الوجوديّة هي التي يقع فيها التشكيك الطولي أو العرضي، وهي التي ترجع إلى الوحدة، لأنّها استخرجت من الوجود وترجع إلى حقيقته الواحدة، ومن هنا يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك في هذه الكثرة هو الوجود، سواءً كانت الكثرة والتشكيك طوليّاً، أي: بين مراتبها المتفاوتة عليّة ومعلوليّة، أم كانت الكثرة والتشكيك عرضيّاً، أي لا توجد بينها عليّة ومعلوليّة، كالعقول العرضيّة على مباني المشّائين، فإنّها لا عليّة ولا معلوليّة فيما بينها، وإن كان بعضها أشدّ من البعض الآخر، من قبيل ما يذكر في أرباب الأنواع، فإنّها عقول عَرْضيّة، ومع ذلك فإنّ ربّ نوع الإنسان أشدّ وأقوى وجوداً من ربّ نوع البقر والغنم وغيرها، مع أنّها متكافئة من جهة العليّة والمعلوليّة؛ إذ ليس بينها عليّة ولا معلوليّة.

وهذا بخلاف الكثرة الناشئة من الموضوع الذي هو الماهيّات، فإنّها على مباني المتأخّرين من الحكماء كثرة لا يقع فيها أيّ نحو من أنحاء التشكيك، ولا ترجع إلى أيّ نحو من أنحاء الوحدة الحقيقيّة، فهي كثرة بنحو التباين، وهذه هي التي أطلقوا عليها اصطلاح الكثرة الاعتباريّة والعرضيّة، لأنّها في الحقيقة تنشأ من الماهيّات الاعتباريّة، وتنسب إلى الوجود بالعرض والمجاز العقلي، وسيأتي النقاش بنحو الإجمال في ذلك.

• قوله قدس سره: (**باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل**).

سيأتي في الفصل اللاحق إثبات ذلك، وأنّ الوجود سواءً كان واجباً أم ممكناً، عبارة عن هويّات بسيطة لا جنس لها ولا فصل، وهذا ما ذكره المصنّف في عنوان الفصل اللاحق، حيث قال: «في أنّ الوجودات هويّات بسيطة، وأنّ حقيقة الوجود ليست معنى جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا كليّاً مطلقاً»[1].

• قوله قدس سره: (**وأمّا تخصّصه بموضوعه، أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل**).

الماهيّات إنّما تقع موضوعاً ويكون الوجود محمولاً عليها في الذهن واعتبار العقل، ويكون ذلك من عكس الحمل، وأمّا بحسب الواقع النفس الأمري، فإنّ الوجود هو المتقدّم على الماهيّة، وهي تابعة له ومحمولة عليه بهذا اللحاظ الثبوتي، وذلك بمقتضى أصالته واعتباريّتها، وأمّا بحسب الوجود الخارجيّ فلا إثنينيّة بين الوجود والماهيّة، فلا موضوع ولا محمول بلحاظ الواقع العيني، وهذا ما أوضحناه مفصّلاً في بحوث الفصل السابق.

• قوله قدس سره: (**باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات**).

ذكر الشيخ جوادي آملي في شرحه للأسفار بأنّ مراد المصنّف من ذلك أنّ الماهيّات ـ بناءً على أصالة الوجود ـ منبعثة عن الوجود ومتميّزة به في مقام الثبوت، ولكنّنا نستكشف من خلالها تخصّص الوجود في مقام الإثبات[2]، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة في إشارات هذا الفصل.

• قوله قدس سره: (**قال الشيخ في المباحثات: إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف، وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء...**).

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٦٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٦٥.

أوّلاً: مراده من (ذوات الماهيّات) الوجودات الإمكانيّة، لأنّ واجب الوجود ليس له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، كما هو المشهور بين الحكماء.

ثانياً: مراده من نفي الاختلاف بالنوع بين الوجودات الإمكانيّة، أنّها غير متباينة الذوات بحدودها التامّة، كما هو حال التباين بين الأنواع، وإنّما الاختلاف بينها بالتشكيك والتفاوت في التأكّد والضعف، وهذا بخلاف الماهيّات المتخالفة فيما بينها بالنوع، فمثلاً (الإنسان) يخالف (الفرس) بالنوع لأجل ماهيّته، لا وجوده.

وهذا هو التشكيك الخاصّي الذي ذكره صدر المتألّهين في الجزء الثاني من الأسفار، واستدلّ عليه بنفس تلك العبارات المأثورة عن الشيخ، حيث يقول: «والمحمولات الخاصّة المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيّات المتّحدة مع كلّ مرتبة من الوجود، وكما أنّ الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتّفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة في سنخ الموجوديّة، وعلى ما قرّرناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها، وهي التي بإزاء الماهيّات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات...الخ»[1].

وبنفس هذه المضامين ما ذكره في مختاره عند بحثه في مسألة التشكيك[2].

وهذا يؤكّد أنّ المشّائين يعتقدون بالتشكيك الخاصّي بين الوجودات، وأنّ الاختلاف بينها بنحو التفاوت الرتبي لا التباين النوعي، وإذا كان هناك تباين بين الأشياء فإنّه يعود إلى ماهيّاتها لا وجوداتها.

وهذا ما اعترف به صدر المتألّهين في (الشواهد الربوبيّة)، حيث يقول: «فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتّحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٩.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٤٣١ وما بعدها.

والتأخّر والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشّاؤون ـ أقوام الفيلسوف المقدّم ـ من اختلاف حقائقها، عند التفتيش»[١].

ومن هنا يُعرف أنّ ما جاء في كلمات المشّاء من التباين بين الوجودات في الأعيان، إنّما يراد به الاختلاف والتفاوت والتغاير في المراتب شدّة وضعفاً وزيادة ونقصاً، ولا يريدون بذلك التباين التامّ والتخالف النوعي.

• قوله قدّس سرّه: **(النعوت الكليّة)**. أي: الماهيّات.

• قوله قدّس سرّه: **(قال في التعليقات: الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته)**.

مراده من ذلك أنّ الوجود الممكن المحتاج إلى غيره، احتياجه إلى الغير مقوّم لذاته، بمعنى أنّ الاحتياج عين ذاته، غير خارج عنها، وواجب الوجود مستغنٍ عن غيره، وغناه مقوّم لذاته، بمعنى أنّ الغنى عين ذاته.

وهذه هي نظريّة الغنى والإمكان الفقري التي يكرّرها صدر المتألّهين في مواضع كثيرة من كتبه الفلسفيّة، وجعلها من أسس مدرسة الحكمة المتعالية في قبال المدرسة المشّائيّة، مع أنّها واردة بوضوح في كلمات الشيخ الرئيس.

• قوله قدّس سرّه: **(والمقوّم للشيء لا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتيّ له)**.

مراد الشيخ من المقوّم والذاتيّ في العبارة، ليس ما يذكر في باب الكلّيات، بل مراده من ذلك ما يرتبط بباب البرهان، أي من صميم وهويّة الذات، غير خارج عنها.

• قوله قدّس سرّه: **(إنّ جميع الوجودات الإمكانيّة والإنّيات الارتباطيّة التعلّقيّة...)**.

---

(١) **الشواهد الربوبية في الأسفار العقليّة الأربعة**، صدر الدين محمد الشيرازي، ومعه حاشية ملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق: السيّد جلال الدين الأشتياني، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، قم: ص١١.

لقد خلط المصنّف في هذه العبارة وما يليها بين الإمكان الفقري المبتني على نظريّة التشكيك الخاصّي في الوجود، وبين كون الممكنات شؤون وأشعّة وظلال وأطوار وتجلّيات ولمعات للنور القيّومي، الذي يبتني على نظريّة الوحدة الشخصيّة عند العرفاء. وكي يتّضح الحال بنحو الاجمال نقول:

إنّ النظرة إلى الممكنات على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أنّها ممكنة بالإمكان الماهوي، ومعناه تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وهذا الإمكان وصفٌ لماهيّة الممكن لا لوجوده، فاحتياجه إلى الغير من جهة إمكانه الذي هو وصف لماهيّته، بمعنى أنّه بحسب ذاته وماهيّته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ويحتاج حدوثاً وبقاءً في تحقّقه إلى الغير، ولكنه إذا تحقّق يكون وجوده في نفسه، فالوجود الإمكاني وجوده في نفسه، إلّا أنّه قائم بالغير، وهذا النحو من الإمكان هو المنسوب إلى المشهور من حكماء المشّاء.

النحو الثاني: أنّها ممكنة بالإمكان الفقري، وهذا الإمكان وصفٌ لوجود الممكن لا لماهيّته، ومعناه أنّ وجود الممكنات عين الربط والحاجة والتعلّق والفقر إلى موجدها الغني بالذات، وليس معناه تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّه وصف الوجود، ويستحيل أن يكون الشيء متساوي النسبة إلى نفسه وإلى نقيضه.

وعلى هذا النحو من الإمكان يكون وجود الممكنات حدوثاً وبقاءً من قبيل المعنى الحرفي، أي أنّ وجوده في غيره، لا في نفسه، ويُسمّى بالوجود الرابط، والوجود الفقري، وهذا هو الإمكان الفقري الذي يذكره صدر المتألّهين دائماً، وهو الذي صرّح به الشيخ في عباراته التي أوردها عنه المصنّف في كتابه (التعليقات).

وينطبق على هذا النحو من الإمكان ألفاظ (الحاجة والفاقة والربط والتعلّق والفقر) ونحوها ممّا جاء في كلام المصنّف.

والممكنات في ضوء هذه النظرة لها وجود، ولكنّه غير مستقلّ عن غيره، فليس له وجود في نفسه، وإن كان له وجود في غيره.

النحو الثالث: أنّها ليس لها وجود في الأعيان، والموجود في الأعيان هو واجب الوجود لا غير، فحقيقة الوجود واحدة، والممكنات شؤون وأطوار ولمعات وظلال وتجلّيات تلك الحقيقة الواحدة، وهذه هي الوحدة الشخصيّة التي يقول بها العرفاء، وهذا لا علاقة له بكلام الشيخ الذي أورده المصنّف، ولكن هذا ما نجده دائماً في كلمات صدر المتألّهين، حيث تتأرجح بين الإمكان الفقري المبتني على التشكيك الخاصّي، وبين الأطوار والشؤون والظلال ونحو ذلك ممّا يبتني على الوحدة الشخصيّة التي يقول بها العرفاء، فهناك حالة من الدمج في كلامه بين الوحدة التشكيكيّة وبين الوحدة الشخصيّة، وسوف يُثبت المصنّف في أواخر الجزء الثاني من الأسفار الوحدة الشخصيّة على حساب الوحدة التشكيكيّة، ويعتقد أنّ بذلك اكتمال الفلسفة وكمالها[1].

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(اعتبارات وشؤون...الخ)**.

تعبير المصنّف بالاعتبارات والشؤون والأشعّة والظلال والفنون والحيثيات والأطوار واللمعات والتجلّيات، كلّها مرتبطة بالوحدة الشخصيّة عند العرفاء، وأمّا تعبيره بالربط والتعلّق والفقر والحاجة وعدم الاستقلال والفاقة، فإنّ كلّ ذلك مرتبط بالوحدة التشكيكيّة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(لا استقلال لها بحسب الهويّة)**.

للاستقلال في المقام اصطلاحان:

الأوّل: إطلاق الاستقلال على وجود الشيء بنفسه، في قبال وجود الشيء بغيره، فإنّه لا استقلال له بهذا الاصطلاح، والمستقلّ بذاته وبنفسه هو واجب الوجود، فإنّه قائم بنفسه، بخلاف جميع الممكنات، فإنّها غير مستقلّة بهذا المعنى.

الثاني: إطلاق الاستقلال على وجود الشيء في نفسه، في قبال ما هو موجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣١٨ وما بعدها.

في غيره.

وهنا عندما يقول المصنّف: (لا استقلال لها) لا يريد أن ينفي قيامها ووجوبها بذاتها؛ إذ ليس المقصود الاستقلال باصطلاحه الأوّل، لأنّ هذا من الواضحات، ولا اختلاف فيه؛ باعتبار أنّ الحديث حول الوجودات الإمكانيّة، ولا قائل بوجوبها بالذات، فالاستقلال المنفيّ في العبارة هو الاستقلال بمعناه واصطلاحه الثاني، أي: إنّ جميع الممكنات ليس وجودها في نفسها، بل وجودها في غيرها.

• قوله قدس سره: (**ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإنيّات مستقلّة**).

وذلك لأنّها معنىً حرفيّ ووجودٌ رابط، وهو بحسب الوجود العيني والواقع النفس الأمري لا يمكن أن يُنظر إليه بما هو وجودٌ مستقلّ في نفسه، وإلّا للزم انقلابه من الحرفيّة إلى الاسميّة والاستقلاليّة، وهو خلف الفرض.

نعم، يمكن اللحاظ الاستقلالي بحسب عالم الذهن، وهو خارج عن مفروض الكلام.

• قوله قدس سره: (**كلّ ما في الكون وهمٌ أو خيال**

أو عكوسٌ في المرايا أو ظلال).

هذا البيت من الشعر مطلع قصيدة للعارف عبد الرحمن الجامي، والألفاظ الواردة فيه عبارة عن اصطلاحات خاصّة بمباني العرفاء، ولا علاقة لها بالمعاني الفلسفيّة أو العرفيّة اللغويّة، ولا بأس بالوقوف على معانيها العرفانيّة بنحو الإجمال:

الكون: وهو اصطلاح عرفاني يراد به كلّ ما سوى الله سبحانه وتعالى من المفارقات والماديّات، فالكون عندهم لا يُرادف الوجود والتحقّق، لأنّهم يعتقدون أنّه ليس هناك شيء يستحقّ إطلاق حقيقة الوجود عليه، إلّا الحقيقة الفاردة وهو الله تبارك وتعالى، وغيره ليس له إلّا الكون، والكون عندهم هو الأمر الوجودي، أي المنسوب إلى الوجود الحاكي له حكاية الظلّ عن الشاخص، وهذا ما يُطلقون عليه أيضاً اصطلاح المظاهر والتجلّيات والشؤون ونحو ذلك،

ولكن باعتبارات مختلفة.

ولمزيد من الفائدة والتوضيح نأتي ببعض عبارات ابن تركة الأصفهاني في هذا المجال، حيث يقول في (تمهيد القواعد): «لفظ الوجود، فإنّه عند أهل النظر [أي الحكماء] إنّما يطلق على الكون في الأعيان أو الكون مطلقاً ـ إلى أن يقول ـ إنّ الوجود الواحد الحقّ، الظاهر بنوره الذاتيّ الذي هو المتجلّي له باعتبار غيب هويّته المطلقة، إذا اعتبرت التعدّدات الظاهرة في مجلاه، التي هي عبارة عن تعدّد شؤون المتجلّي، حصل هناك باعتبارها في الحضرتين(١) أربع اعتبارات، وحدة وكثرة حقيقيّتان، ووحدة وكثرة نسبتيّان اعتباريّتان: فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقيّة في الحضرتين المتميّزتين بنسبتي البطون والظهور، قيل: حقّ.

وإن اعتبرت الكثرة الحقيقيّة فيهما، قيل: خلق وسوى ومظاهر وصور وشؤون ونحو ذلك.

وإن اعتبرت الوحدة النسبيّة، بأن أخذت جميعها نسباً راجعةً إلى عين واحدة، قيل: هي أسماء الحقّ وأحواله.

وإن اعتبرت الكثرة النسبيّة، بأن أُخذت تلك الكثرة من حيث إنّها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً ما، وعُقلت متوحّدةً عن الصفة الوجوديّة، فهي الأمر المشار إليه المنسوب إلى الوجود، المسمّى بالكون، وحقيقة معنى العالم وعينه الثابتة، ونحو ذلك.

فعلم من هذا أنّ لفظ (الكون) بالمعنى الذي ذهب إليه المحقّقون، يباين لفظ (الوجود) على اصطلاحهم، وأمّا على رأي أهل النظر فبينهما تساوٍ، بل ترادف، على ما سبق»(٢).

---

(١) حضرة الظهور وغيب الهوية.

(٢) **تمهيد القواعد**، صائن الدِّين ابن تركه الأصفهاني، تصحيح وتعليق: سيّد جلال الدِّين

وقال الشيخ حسن زادة آملي في هذا المجال: «والمراد من الكون هو بمعناه الاصطلاحيّ العرفانيّ، كلّ أمر وجوديّ، أي عالم الإمكان مطلقاً، سواءً كان عالم الكون والفساد على الاصطلاح الفلسفيّ، أو من عالم المفارقات المنزّه عن الكون والفساد»[1].

الوهم والخيال: ليس المراد من هذا الاصطلاح ما هو مقرّر في الفلسفة، ولا ما هو مذكور في العرف واللّغة، من أنّ الوهم والخيال ما لا واقعيّة له في الأعيان، حتّى يُنسب إلى العرفاء إنكار واقعيّة الأشياء، بل مرادهم من هذا الاصطلاح أنّ كلّ ما تتوهّمه مستقلّاً ومنفصلاً عن ذات الوجود الحقّ وهو الله تبارك وتعالى، فإنّه وهمٌ وخيال لا واقعيّة له، لأنّ كلّ ما هو غير الوجود الحقّ، فإنّه ظلّه القائم به غير المستقلّ عنه، فمتعلّق الوهم والخيال استقلال الأشياء وانفصالها عن الوجود الحقّ، وليس متعلّقه نفس الأشياء التي شؤون الحقّ ومظاهره وأكوانه.

قال الشيخ حسن زادة آملي: «الوهم في البيت هو بمعناه المصطلح العرفانيّ، والجاميّ هو أحد شرّاح نصوص الحكم للشيخ الأكبر العارف العربي، وقد أجاد الشيخ التحقيق في أنّ العالم ظلّ الله، فأنهى البحث إلى قوله منتجاً: (فتفطّن وتحقّق ما أوضحته لك، وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيّل لك أنّه أمرٌ زائد قائمٌ بنفسه خارجٌ عن الحقّ، وليس كذلك في نفس الأمر). فالوهم في البيت بمعنى الموهوم والمتوهّم، أي: ما ليس له وجودٌ منفصل مباين عن الحقّ، أي: العالم موهومٌ

الآشتياني، منشورات مكتب التبليغ الإسلامي، قم، ١٣٨١ش: ص١٨٠ـ ١٩٦، ومن أراد استيضاح العبارات المذكورة في المتن، فليرجع إلى أشرطة دروس السيّد الأستاذ في شرحه كتاب تمهيد القواعد.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٧٧.

اسميّ، ليس بمستقلّ، بل له وجودٌ ربطيٌّ وحرفيّ»[1]، وهذه الجملة الأخيرة لا تخلو من الخلط بين الاصطلاح العرفاني للاستقلال وعدمه، وبين الاصطلاح الفلسفيّ على مباني الحكمة المتعالية.

العكوس في المرايا: هذا من الأمثلة المهمّة التي يُقرّب العرفاء من خلالها ما يعتقدونه من الوحدة الشخصيّة، وأنّ نسبة جميع الممكنات إلى وجود الحقّ تعالى كنسبة الصورة المرآتيّة إلى صاحب الصورة، وكذلك الحال بالنسبة إلى مثال الظلال، وأنّ نسبة الممكنات إلى وجود الحقّ كنسبة الظلّ إلى الشاخص.

قال الشيخ حسن زادة آملي: «في بعض التعليقات على نسخة مخطوطة من الأسفار عندنا لمحمد إسماعيل الأصفهاني رحمه الله فسّر البيت هكذا:... والمراد بالعكوس والظلال هو الوجودات التي عين الروابط إلى الحقّ، والإضافات إليها بالإضافة العرفانيّة، فالوجود له حقيقة واحدة هي ذات الحقّ، وله أظلال وأطوار وحيثيّات وشؤون وأشعّة ولمعات، فالوحدة حقيقيّة والكثرة اعتباريّة، فتبصّر»[2].

• قوله قدس سره: (**هذا المطلب العالي الشريف**).

قد يكون المشار إليه في هذه العبارة الإمكان الفقري، وقد يكون الوحدة الشخصيّة، لأنّ عبارته السابقة تحتمل كلا الأمرين، كما قد يكون كلاهما مقصوداً في كلامه، ويكون اسم الإشارة في كليهما على نحو الاستخدام.

• قوله قدس سره: (**إن شاء الله العزيز**).

قال الشيخ حسن زادة آملي: «لا يخفى عليك أنّ لهذا الاسم الإلهي شأناً عظيماً في المقام، فإنّ عند ظهور سلطان الاسم العزيز لا يبقى إلّا الوجود الصمد... وبالجملة لمّا كانت الغاية القصوى في مسألة التوحيد القرآني هي ظهور الوحدة الحقّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٧٨.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٧٧.

الحقيقيّة بوحدتها الشخصيّة، وقيام سلطان العزّة عند الموحّد الفاني في التوحيد بأقسامه الثلاثة، أي توحيد الذات والصفات والأفعال، أتى بالاسم العزيز»[1].

• قوله قدّس سرّه: (**وقيل: تخصّص الوجود...**).

أوّلاً: القائل هو بهمنيار في التحصيل.

ثانياً: هذا القول يجعله صدر المتألّهين في قبال القسم الثالث من التخصّص، وهو تخصّص الوجود بنفس موضوعه، وهي الماهيّات.

• قوله قدّس سرّه: (**تخصّص الوجود في الممكنات...**).

أوّلاً: هذه العبارة التي ينقلها صدر المتألّهين عن كتاب التحصيل لبهمنيار، ليست نصّ عبارة الكتاب، وإنّما أوردها بتلخيص وتصرّف، وقد أوردنا نصّ العبارة في الشرح.

ثانياً: قوله: في الممكنات، لم تأت في عبارة بهمنيار في التحصيل، وإنّما فهمها المصنّف من مجموع كلامه، كقوله: «فإنّ الوجود المعلول عرض» وقوله: «وكلامنا في وجود المعلولات»، وفي ضوء ذلك قال المصنّف: (في الممكنات)، والسبب في ذلك هو أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ، حتّى يكون الوجود عارضاً عليها، فالوجود في الممكنات هو الذي يعرض على الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهي المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

• قوله قدّس سرّه: (**فإنّ الوجود ذا الموضوع عرض**).

المراد من ذلك أنّ الوجود عارض على الماهيّة بحسب التحليل الذهنيّ، لا بحسب الوجود الخارجيّ، لأنّ الماهيّة في الخارج إمّا أن تكون عين الوجود على مختارنا، وإمّا أن تكون متّحدة معه على ما اختاره المشهور من المتأخّرين، وأيضاً ليس الوجود عارضاً على الماهيّة بحسب الواقع النفس الأمريّ، لأنّه بهذا اللحاظ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٧٨.

الوجود متقدّم على الماهيّة، وهي عارضة عليه، وعروض الوجود عليها في الذهن من عكس الحمل، نعم هذا في الماهيّة الموجودة، وأمّا الماهيّة من حيث هي، فيمكننا أن نتصوّر عروض الوجود عليها في نفس الأمر أيضاً، لأنّها في ذاتها متقرّرة في نفس الأمر قبل وجودها، والوجود يعرضها بهذا اللحاظ أيضاً، فيكون الوجود عارضاً على الماهيّة مطلقاً، وهو أيضاً عارض عليها في نفس الأمر والواقع، إذا لوحظت في ذاتها ومن حيث هي.

• قوله قدس سره: **(بناءً على ما تقرّر من أنّ وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها)**.

هذا ما تقرّر على مباني الحكمة المشّائيّة، التي ترى أنّ الأعراض محمولات بالضميمة على الجوهر، وأنّها لها وجودها في نفسها، إلّا أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، وهذا على خلاف مباني الحكمة المتعالية، التي تعتقد أنّ العرض من الخارج المحمول، وأنّه من شؤون الجوهر.

• قوله قدس سره: **(سوى أنّ العرض الذي هو الوجود)**.

الاستثناء في هذه العبارة منقطع وليس متّصلاً؛ لأنّ عروض الوجود على الماهيّة يختلف ويباين عروض سائر الأعراض على موضوعاتها التي هي الجواهر، وهذا واضح من مجموع ما جاء في عبارة الشيخ الرئيس.

• قوله قدس سره: **(لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض)**.

لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم؛ وذلك لأنّ قولنا: (الجسم موجود) من أمثلة كان التامّة، أي ثبوت الشيء، ولا يحتاج إلى وجود آخر غير المحمول، يكون رابطاً بينه وبين الموضوع، وأمّا قولنا: (الجسم أبيض) فإنّه من أمثلة كان الناقصة، ومن قبيل ثبوت شيء لشيء، وهذا يفتقر إلى وجود رابط بين الموضوع والمحمول، ولا يكفي في حمل الأبيضيّة على الجسم وجود نفس البياض

والجسم، بل لابدّ من ذلك الوجود الرابط.

• قوله قدس سره: **(فلسنا نعني به الوجود العامّ)**.

أي: مفهوم الوجود العامّ المصدريّ، الذي تقدّم الحديث عنه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

• قوله قدس سره: **(والوجود إمّا أن يتخصّص بفصول، فيكون الوجود أي المطلق على هذا الوجه جنساً)**.

ولكن هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله، أي: لا يمكن أن يتخصّص الوجود بفصول، وبطلان التالي سيأتي بيانه في الفصول اللاحقة، وحاصل ذلك أنّ الجنس من المعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة، والوجود ليس كذلك.

• قوله قدس سره: **(معانٍ خاصّة بها يصير الشيء موجوداً)**.

نسبة الوجود العامّ إلى مصاديقه نسبة اللازم إلى الملزوم، وليس من قبيل الماهيّات المقوّمة لأفرادها.

• قوله قدس سره: **(فعبّر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان)**.

الضمير في قوله: (عنه) يعود إلى صرف الوجود الذي موجوديّته بنفسه.

• قوله قدس سره: **(وعن ذلك الأمر الآخر المفروض)**.

المراد منه: الماهيّة الموجودة في الأعيان بالوجود.

• قوله قدس سره: **(وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي...)**.

أوّلاً: ليس المراد من الهداية في هذه العبارة الهداية التشريعيّة في قبال الضلال والانحراف عن الشرع والحقّ المبين، وإنّما المراد منها الهداية الفلسفيّة، في قبال عدم إصابة الواقع وعدم إدراكه، وذلك في مجال المسائل الوجوديّة والكونيّة.

ثانياً: لقد تحدّث صدر المتألّهين عن هذه الهداية أيضاً في كتابه (المشاعر)،

حيث يقول: «إنّي كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصّل الماهيّات واعتباريّة الوجود، حتّى أن هداني ربّي وأراني برهانه، فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الأمر فيهما على عكس ما تصوّروه وقرّروه، فالحمد لله الذي أخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبّتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة»[١].

ثالثاً: إنّ نسبة القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في كلمات المصنّف إلى من سبقه من الحكماء، من أمثال شيخ الإشراق والميرداماد وغيرهما، مبتنية على فهمه لكلماتهم، ولنا في ذلك مناقشة نذكرها بنحو التلميح في إشارات هذا الفصل.

• قوله قدس سره: (**الماهيّات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة**).

فالأعيان الثابتة عند العرفاء هي الماهيّات بالمعنى الأخصّ التي تقع في الجواب عن السؤال بـ(ما هو؟)، ولكن في الصقع الربوبي، فالماهيّات في أذهاننا إذا لوحظ ثبوتها في علم الله عزّ وجلّ تسمّى بالأعيان الثابتة في اصطلاح العرفاء، وهي غير الثابتات الأزليّة عند المعتزلة. وقد أشرنا في البحوث الماضية إلى الفرق بينهما، فلاحظ.

قال الشيخ حسن زادة آملي في هذا المجال: «والأعيان الثابتة هي الصور العلميّة المعبّر عنها بالماهيّات، وقيد الثابتة للتمييز بين الأعيان العلميّة والأعيان الخارجيّة، لا أنّ الثبوت هو مقابل الوجود، بل المراد منه الثبوت العلمي فقط؛ حفظاً لموضوعات المسائل. فإذا قالوا الأعيان الثابتة يعنون بها صور الأشياء بوجودها العلمي الأحدي الثابت على ما هو عليه أزلاً وأبداً، وإذا قالوا الأعيان

---

(١) **المشاعر**، صدر المتألّهين، تحقيق: هنري كوربان، منشورات مكتبة الطهوري، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، المشعر السادس: ص٣٥.

الخارجيّة يعنون بها الأشياء الموجودة بوجوداتها الخلقيّة»[1].

• قوله قدّس سرّه: **(ما شمّت رائحة الوجود أبداً).**

ذكرنا في مباحث أصالة الوجود: أنّ الذي يُفهم من مجموع كلمات صدر المتألّهين، هو أنّ مراده من الماهيّات التي ما شمّت رائحة الوجود هي الماهيّات من حيث هي، فإنّها بهذا اللحاظ ومن حيث ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر غير ذاتها وذاتيّاتها، وليس مراده من ذلك الماهيّة الموجودة في الأعيان بالوجود، فإنّها بهذا اللحاظ وبناءً على القراءة التي قدّمناها لأصالة الوجود، تكون عين الوجود الخارجيّ.

نعم، بناءً على القراءة المشهورة لأصالة الوجود، تكون الماهيّات الموجودة أيضاً ما شمّت رائحة الوجود؛ لأنّها أمور عدميّة منتزعة من حدّ الوجود ومنتهاه.

ولكن على كلّ حال: مراد المصنّف من الماهيّات التي ما شمّت رائحة الوجود في هذه العبارة هي الماهيّات من حيث هي وبحسب ذواتها، وليس مراده بذلك الماهيّة الموجودة بالوجود، فالماهيّات من حيث هي ما شمّت رائحة الوجود الخارجيّ المرتبط بالوجود الإمكانيّ الخلقيّ، وإن كانت موجودة بوجودٍ ذهنيّ وتقرّر نفس أمريّ، كما أنّها موجودة أيضاً بوجود الحقّ تعالى؛ لثبوتها في علمه الأزليّ والأبديّ، فهي لم تشمّ رائحة الوجود الخارجيّ الإمكانيّ الخلقيّ؛ لأنّها بهذا اللحاظ ومن حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر.

قال: الشيخ حسن زادة آملي: «ثمَّ إنّ قولهم إنّ الأعيانَ الثابتة أو الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود، فمرادهم أنّها ما شمّت ولن تشمّ رائحة الوجود العينيّ الخلقيّ الخارجيّ؛ لأنّها صور علميّة يُعبَّر عنها عند الباري تعالى، بالأعيان الثابتة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** تصحيح وتعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٨٢ ـ ٨٣.

وفي أذهانِ الأُناسي بالماهيّة»[١].

ثمّ إنّ المصنّف أطلق اصطلاح (ما شمّت رائحة الوجود) على صفات واجب الوجود من حيث ذاتها ومن حيث هي، فإنّ صفة العلم وكذا القدرة والوجوب وغيرها، كلّها من حيث هي ما شمّت رائحة الوجود، وإن كانت موجودة بوجود الواجب، ووجودها بنحو الوجوب لا الإمكان، وهذا ما أوضحناه مفصّلاً في مباحث أصالة الوجود.

قال صدر المتألّهين في كلامه حول صفات واجب الوجود: «وهي غير مجعولة بل متحقّقة بنفس تحقّق الذات الواجبة اللا مجعولة، لا كما يقوله المعتزلة: من أنّها ثابتة منفكّة عن الوجود؛ إذ قد علمت أنّ القول بشيئيّة المعدومات باطل جدّاً، بل كما وقع التنبيه عليه من أنّها معانٍ متكثّرة معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى، متّحدة في الوجود، واجبة غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها أنّها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة»[٢].

إذن اصطلاح «ما شمّت رائحة الوجود» يطلقه صدر المتألّهين على كلّ ما هو غير الوجود من حيث هو، ومن ذلك الماهيّات أيضاً، فإنّها من حيث هي ما شمّت رائحة الوجود، وهذه هي الماهيّات بالمعنى الأخصّ، وأمّا الماهيّات الموجودة بالوجود، فليست هي المقصودة بذلك الاصطلاح.

• قوله ﭚ: **(وستعلم أيضاً أنّ مراتب الوجودات الإمكانيّة)**.

قيّد كلامه بالوجودات الإمكانيّة، باعتبار أنّ النقض والإبرام في مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة يختصّ بالممكنات، ولا كلام بين الحكماء في أنّ الوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٨٣.

(٢) المصدر السابق، ج٦ ص١٤٤.

في واجب الوجود هو الأصيل، ولا ماهيّة لواجب الوجود أصلاً.

ثمّ إنّ هذه العبارة التي أوردها المصنّف تكشف عن أنّ حياته العلميّة بالنسبة إلى هذه المسألة قد مرّت بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: الإيمان بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في الممكنات.

المرحلة الثانية: الإيمان بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في الممكنات.

المرحلة الثالثة: الإيمان باعتباريّة الوجود والماهيّة معاً بالنسبة إلى الممكنات، والقول بالوحدة الشخصيّة للوجود. وهذا ما ذكره في ذيل عبارته، حيث قال: «الوجودات الإمكانيّة التي هي حقائق الممكنات، ليست إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي... بل إنّما هي شؤونات لذاتٍ واحدة، وتطوّراتٌ لحقيقة فاردة».

ويفترض صدر المتألّهين أنّه قد أكمل الفلسفة في هذه المرحلة من مراحل حياته، حيث أثبت بالبرهان الوحدة الشخصيّة التي يدّعيها العرفاء، وهذا ما ذكره في مباحث وفصول مرحلة الوحدة والكثرة، إذ يقول في هذا المجال: «وحيث سطع نور الحقّ، أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنّ للماهيّات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنّما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقيّ والنور الأحديّ، وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزليّة، وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة... فكما وفّقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطّلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيّات الإمكانيّة والأعيان الجوازيّة، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشي إلى صراطٍ مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقةٍ واحدةٍ شخصيّة، لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار»[1].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** حسن زادة آملي: ج٢ ص٢٩١ـ ٢٩٢.

فهو يفترض أنّ هذه المرحلة هي أفضل وأكمل مراحل حياته العلميّة، والفلسفة الناقصة في نظره بالوحدة التشكيكيّة للوجود، أكملها وأتمّها بوحدة الوجود الشخصيّة، التي يقول بها العرفاء.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: (**وليست هي أموراً مستقلّة بحيالها**).

ذكرنا سابقاً بأنّ نفي الاستقلال هنا لا يُراد به نفي وجوب وجود الممكنات بالذات، لأنّ هذا ما لا يقول به أحد من الحكماء، وإنّما المراد نفي وجود الممكنات بوجود في نفسه، وكذا نفي وجودها في غيرها، الذي هو الوجود الرابط، وإثبات كون الممكنات شؤونات وتطوّرات حقيقة الوجود الواحدة بالوحدة الشخصيّة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: (**فقد تبيّن لك الآن أنّ مفهوم الوجود العامّ**...).

هذه العبارة مقتبسة من كلام بهمنيار في التحصيل، حيث يقول: «فقد بان أنّ الوجود أمرٌ عامّ يُحمل على ما تحته لا بالتواطؤ بل بالتشكيك، فإذن حمله على ما تحته حمل اللازم لا حمل المقوّم، فليس عموميّته عموميّة الجنس... وإذا كان الوجود أمراً عامّاً فيجب أن يكون وجوده في النفس، فإنّ الوجود يوجد في النفس بوجود، إذ هو كسائر المعاني المتصوّرة؛ والذي في الأعيان منه هو موجود ما ـ إلى أن يقول ـ فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا أو الموجود الذي لا سبب له، ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ؛ كما أنّا لو لم نعرف الكمّيّة والكيفيّة وسائر الأعراض بأساميها ورسومها، لكنّا نقول في الكمّ مثلاً: (هو عرض ما أو موجود ما في موضوع).

ونسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشيء إلى ما تحته، لكن أقسام الشيء معلومة الأسامي والخواصّ، ولا كذلك أقسام الوجود، وهذا كما أنّ أنواع الأعداد معانٍ مجهولة الأسامي، معبّر عنها ببعض لوازمها، فيقال: (عشرة) أي العدد الذي من خواصّه ولوازمه الانقسام إلى عشرة آحاد»[1].

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٢ـ ٢٨٣.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده).**

وهي نسبة اللازم إلى الملزوم، لا نسبة المقوّم والذاتيّ إلى الشيء، وهذا ما ذكره بهمنيار في العبارة التي أوردناها عنه سابقاً، حيث قال: «فإنّ حمله على ما تحته حمل اللازم لا حمل المقوّم»[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(سواءً اختلفت بالذات أو بالمراتب الكماليّة والنقصيّة).**

الاختلاف بالذات إشارة إلى مبنى التباين بين الوجودات في الأعيان، وهو المنسوب إلى حكماء المشّاء، والاختلاف بالمراتب إشارة إلى مبنى التشكيك الخاصّي، الذي تؤمن به الحكمة المتعالية.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا).**

الاختلاف في شرح أسمائها بعد كون معانيها مجهولة، يترتّب على اختلاف آثارها، فالتمييز بين الوجودات على أساس ما نجده وندركه من الآثار المختلفة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ البديهيّ).**

قال الطباطبائي في بيان هذه العبارة: «مفهوم الوجود العامّ البديهيّ من الاعتبارات الذهنيّة التي لا تحقّق لها في خارجه، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجودٍ خارجيّ وفي الذهن بوجودٍ ذهنيّ مثلاً؛ إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل، كان ماهيّة دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن، وقد تقدّم امتناعه، وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله: (ثمّ يلزم الجميع...) فالذهن ظرف للّازم لا لمجموع الملزوم واللازم»[2].

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩، الحاشية رقم (١).

إشارات وتنبيهات الفصل الخامس

(١) تخصّص الوجود بالماهيّات

(٢) التباين بين الوجودات عند حكماء المشّاء

(٣) العينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقّق الخارجيّ

(٤) هل نفي الحدّ عنه تعالى بنحو السلب التحصيلي أم الإيجاب العدولي

إشارات وتنبيهات الفصل الخامس

هنالك جملة من الإشارات والتنبيهات التي ينبغي الإشارة إليها تعقيباً على ما ذكره المصنّف في هذا الفصل:

(١) تخصّص الوجود بالماهيّات

ذكرنا في شرح وبيان عبارات هذا الفصل: أنّ من جاء بعد صدر المتألّهين فسّر كلامه في التخصّص وما يلازمه من الكثرة، بأنّه يُريد أن يقسّم التخصّص الوجوديّ إلى ذاتيّ وعرضيّ، وأنّ التخصّص والتكثّر الوجوديّ تارةً ينشأ من ذات حقيقة الوجود، سواءً كان التخصّص بنفس تلك الحقيقة أم بمراتبها، وهذا هو التخصّص الذاتيّ للوجود، بمعنى منه وغير خارج عنه؛ وأخرى ينشأ التخصّص الوجوديّ من الماهيّات المتخالفة التي يُحمل عليها الوجود، وهذا هو التخصّص العرضيّ للوجود، بمعنى أنّ هذا النحو من التخصّص إنّما هو للماهيّات أوّلاً وبالذات، من قبيل كون هذا إنسان وهذا فرس وهذه سماء ونحو ذلك، ويكون هذا تخصّصاً للوجود ثانياً وبالعرض والمجاز العقليّ.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي، حيث يقول: «ومن المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين [أي التخصّص بحقيقة الوجود أو بمرتبة من مراتبه] ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث [أي التخصّص بالماهيّات] أمر يعرضه بعرض الماهيّات»[1].

هذا ما يرتبط بالتخصّص الوجوديّ.

وأمّا بالنسبة إلى ما يلازمه من الكثرة، فقال أيضاً: «إنّ الكثرة من الجهة

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٠.

الأولى، وهي الكثرة الماهويّة، موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متصّف بها بعرض الماهيّة، لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ وأمّا الكثرة من الجهة الثانية فهي... مقوّمة للوجود، بمعنى أنّها فيه، غير خارجة منه»[١].

وصرّح بذلك الشيخ جوادي آملي، حيث يقول: «الكثرة والتخصّص إمّا بالذات أو بالعرض، وإذا كان بالذات فإمّا بنفس ذات الحقيقة أو بمرتبة من مراتب تلك الحقيقة»[٢].

ويقول أيضاً: «نسبة الكثرة والتمايز من جهة الماهيّة إلى الوجود من باب قاعدة سريان حكم أحد المتّحدين إلى الآخر»[٣].

وعلى هذا النحو من التقسيم أشكل الحكيم السبزواري، وتابعه على ذلك الشيخ مصباح اليزدي بأنّه لو كان التخصّص راجعاً إلى الماهيّات أوّلاً وبالذات، ثمّ يُنسب إلى الوجود ثانياً وبالعرض، للزم أن تكون الماهيّات متقرّرة وثابتة قبل الوجود، ليكون امتيازها منشأً لامتياز الوجودات، وهو لا ينسجم مع القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ إذ الماهيّات لا وجود لها على هذا القول قبل الوجود، فكيف تتمايز بذواتها أوّلاً وبالذات، ثمّ يتميّز الوجود بتميّزها ثانياً وبالعرض؟!

فيجب أن يكون كلّ تمايز ـ بناءً على أصالة الوجود ـ للوجود أوّلاً وبالذات، ومن خلاله تتمايز الماهيّات، لأنّها بحسب الفرض حدّ الوجود ومنتهاه، وما لم تتمايز الوجودات، فلا معنى لأن تتخالف وتتعدّد الحدود العدميّة.

قال السبزواري: «كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيّات، ولا تقرّر للماهيّات

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٦١.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص٣٤٩.

قبل الوجودات، حتّى يكون امتيازها منشأً لامتياز الوجودات، بل بعد الوجودات أيضاً لا تقرّر لها، على ما هو مذهبكم من أصالة الوجود»[١].

وفي استثنائه الأخير يؤكّد أنّ الماهيّات ـ بناءً على القراءة المشهورة لأصالة الوجود ـ ليس لها تقرّر وثبوت حتّى بعد الوجود، لأنّها أمرٌ عدميّ، فكيف يكون هناك تخصّص وتميّز ثبوتيّ بالأعدام، مع أنّ الثابت في محلّه هو أنّه لا ميز في الأعدام من حيث العدم.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهيّة في الأذهان، فيتوهّم أنّ للوجود طبيعة كليّة، ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى الماهيّات أو بسبب آخر»[٢].

وحاول الحكيم السبزواري أن يُجيب عن ذلك بأجوبة ثلاثة لا تصلح كلّها لدفع الإشكال، والخدشة فيها واضحة، ولا حاجة للإطالة في الردّ عليها، وقد أشرنا للردّ عليها في شرحنا لمتن الكتاب، فلاحظ.

ثمّ أجبنا بعد ذلك ـ على مباني المشهور ـ بما أجاب به الطباطبائي وتابعه على ذلك الشيخ جوادي آملي، حيث ذكروا بأنّ الماهيّات وإن كانت في مقام الثبوت منبعثة عن الوجود ومنتزعة منه، ولا تخصّص ولا تميّز ولا تكثّر لها في عالم الثبوت إلّا بالوجود، ولكنّها بحسب عالم الإثبات والتحليل الذهنيّ الذي يقوم بعكس الحمل، تقع موضوعاً، ويكون الوجود محمولاً عليها، ويتخصّص ويتميّز بواسطتها إثباتاً، بمعنى أنّنا نستكشف تخصّص الوجود بالماهيّات إثباتاً، فالتخصّص والتميّز للوجود في عالم الثبوت، ولكنّنا نستكشف ذلك إثباتاً بالماهيّات.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦، الحاشية رقم (١).

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصابح اليزدي، مصدر سابق: ص٤١، التعليقة رقم (٢٥).

قال الطباطبائي: «الكثرة الماهويّة موجودة بعرض الوجود»[١]، هذا في مقام الثبوت، فالماهيّة في عالم الثبوت هي التي تتخصّص وتتكثّر بالوجود، لأصالته واعتباريّتها، ولكنّ «الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة»[٢]، هذا في مقام الإثبات، ففي هذا المقام الوجود هو الذي يتّصف بالتخصّص والكثرة بواسطة الماهيّة، بمعنى أنّنا نستكشف تخصّص الوجود الثبوتيّ بتخصّص الماهيّات إثباتاً.

وقال الطباطبائي أيضاً في هذا النحو من التخصّص: «وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له»[٣]، فإنّ الماهيّات من الناحية الثبوتيّة منبعثة عن الوجود ومتميّزة ومتكثّرة به، ولكنّها من الناحية الإثباتيّة محدّدة له، فيتخصّص ويتميّز الوجود بها من هذه الناحية.

وقال أيضاً: «تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:... وثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيّات المختلفة الذوات، وعرضُه لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعرض الوجود للماهيّة وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقولي، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به؛ لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل لمكان أنسه بالماهيّات يفترض الماهيّة موضوعة، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل، وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة»[٤]، فتخصّص الوجود بالماهيّات أمرٌ إثباتيّ؛ لمكان أنس العقل بالماهيّات المتخالفة، فتجعل موضوعاً في الذهن، والوجود محمولاً عليها

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ص٢٠.

(٤) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢١.

ومتخصّصاً بها.

وقال الشيخ جوادي آملي: «التخصّص الماهوي وإن لم يكن بلحاظ نفس الوجود أو مراتبه وشؤونه، وإنّما هو يُسند إلى الوجود باعتبار الماهيّات، ولكن من جهة كون الماهيّات نفسها منبعثة عن الوجود وظاهرة به، يكون هذا النحو من التمايز أيضاً منسوباً إلى الوجود في الخارج ومقام الثبوت.

وبناءً على هذا، فإنّ هذا النحو من التخصّص يُسند إلى الوجود عن طريق الماهيّة في مقام الإثبات وباعتبار الذهن فحسب، بمعنى أنّ الماهيّات ليست إلّا دليلاً وطريقاً إلى هذا النحو من التخصّصات الوجوديّة، وإلّا فإنّ الماهيّات أيضاً تكتسب هذا النحو من التميّز والتخصّص من الوجود»[1]، أي تكتسبه من الوجود بحسب مقام الثبوت، وإن كان الأمر بالعكس في مقام الإثبات.

وقد استظهروا هذا الكلام من عبارات صدر المتألّهين في المقام، حيث يقول: «وأمّا تخصّصه بموضوعه ـ أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل ـ فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات»[2]، أي إنّ الماهيّات المنبعثة عن الوجود ثبوتاً بناءً على أصالته، يتخصّص ويتّصف الوجود بها إثباتاً وبحسب اعتبار العقل والتحليل الذهنيّ.

والملاحظ في كلمات صدر المتألّهين أنّها خالية من التصريح بتقسيم التخصّص الوجوديّ إلى الذاتيّ والعرضيّ، أو الثبوتيّ والإثباتيّ.

ثمّ إنّه قد أشكل على هذا الكلام، بأنّه:

أوّلاً: لا يكون التقسيم في هذا الضوء تقسيماً فنّياً ولا منطقيّاً، لأنّ الملحوظ في القسم الأوّل والثاني مقام الثبوت، وتخصّص الوجود فيهما ذاتيّ، والملحوظ في

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ص٣٤٩ـ ٣٥٠.

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤١، التعليقة رقم (٢٥).

القسم الأخير مقام الإثبات، وتخصّص الوجود فيه عرضيّ، فلم يتّحد أساس القسمة في هذا النحو من التقسيم، وليست الأقسام في عرض بعضها البعض.

وثانياً: إنّ البحث حينئذٍ يكون في تخصّص مفهوم الوجود في الذهن وهو ليس «ممّا يوليه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية»(١).

ولكنّ هذا الكلام كلّه والنقض والإبرام فيه، إنّما يتأتّى بناءً على القراءة المشهورة والمعروفة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأنّ الماهيّات أمور عدميّة تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه.

ونحن في غنىً وسعة عن تلك التقسيمات وإشكالاتها، بناءً على ما اخترناه في تفسير المراد من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث آمنّا بمبدأ العينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ والتحقّق العينيّ، وتبعيّة الماهيّة للوجود في الواقع النفس الأمريّ، فالماهيّة مجعولة في الخارج بنفس جعل الوجود، لأنّها شاكلة الوجود ونحوه الخاصّ في الثبوت الخارجيّ، ونحو الوجود الخاصّ ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

ولكنّها مع ذلك وبحسب التحليل النفس الأمريّ تابعة في جعلها إلى جعل أصل الوجود في الأعيان، فيكون نحو الوجود الخاصّ وهو الماهيّة الموجودة تابعاً في نفس الأمر إلى جعل أصل وجوده الخارجي، والوجود حيثيّة تقييديّة بالنسبة إليه.

ففي الخارج العيني ليس لدينا إلّا الوجودات الخاصّة والمتميّزة عن غيرها، وتلك الخصوصيّة عين ذاتها، وبهذه الخصوصيّة يمتاز كلّ وجود عن الوجود الآخر وعندما نأتي إلى التحليل النفس الأمري، يُطلق على ما به الخصوصيّة والامتياز اصطلاح الماهيّات، وعلى ما به الاشتراك لفظ الوجود.

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤١، التعليقة رقم (٢٥).

ومرادنا من الماهيّة هنا الماهيّة الموجودة، وهي الماهيّة بالمعنى الخاصّ، أي كلّ ما هو غير الوجود من المفاهيم. فما يختصّ ويتميّز به واجب الوجود من الوجوب والغنى بالذات واللاتناهي ونحو ذلك، يُمثّل ماهيّته بمعناها الخاصّ، وهكذا هو حال سائر الممكنات بمراتبها المختلفة طولاً وعرضاً.

بناءً على هذه القراءة الجديدة، لا يكون هناك تخصّص ولا تميّز للوجود إلّا بالماهيّات، ويرجع هذا التخصّص والتميّز بلحاظ الوجود الخارجيّ ومن الناحية الثبوتيّة إلى ذات الوجود في الخارج؛ لمكان العينيّة بين الوجود والماهيّة، فالتخصّص والتميّز ذاتيّ للوجود على كلّ حال، ولا معنى للتقسيم الذي ذكره المصنّف ومن تابعه من الحكماء.

نعم، يبقى هناك فرق، وهو أنّ التخصّص والتميّز الخارجيّ تارةً ينتزع منه ـ بلحاظ الواقع النفس الأمريّ ـ مفاهيم فلسفيّة، وهذه هي الماهيّات بالمعنى الخاصّ، التي تنتزع من التخصّص والتمايز الطولي والرتبي، كما هو الحال بالنسبة إلى العليّة والمعلوليّة، وأخرى ينتزع من التخصّص مفاهيم ماهويّة، وهي الماهيّات بالمعنى الأخصّ، وذلك فيما إذا كان التمايز تمايزاً عرضيّاً، كما هو الحال بالنسبة إلى الإنسان والفرس والسماء ونحو ذلك، وهذا كلّه يقع في قبال الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أي ما يشمل التخصّص بنفس حقيقة الوجود، وذكرنا سابقاً بأنّ هذا لا معنى له على القراءة الجديدة لأصالة الوجود، كما أنّه لا معنى محصّل أيضاً على هذه القراءة للتخصّص والتميّز بالعرض والمجاز.

والكلام ذاته نقوله في ما يلازم التخصّص والتميّز من الكثرة في الوجود، فإنّ الكثرة تكون بالماهيّات التي هي عين الوجود في الخارج، فالكثرة بالماهيّات ترجع جميعها إلى الوجود من الناحية الثبوتيّة العينيّة، فهي كثرة ذاتيّة للوجود على كلّ حال.

والكلام الذي أورده المصنّف عن الشيخ الرئيس فيما سبق، ظاهر بل صريح

في هذه الرؤية التي نتبنّاها، حيث قال: «سوى أنّ العرض الذي هو الوجود... وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه»، وقال أيضاً: «فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم»، فإنّ هذا الكلام صريح فيما ذكرناه من العينيّة بين الوجود والماهيّة، فالوجود نفس وجود موضوعه الذي هو ماهيّة الجسم ـ مثلاً ـ ، والوجود ليس شيئاً وراء نفس موجوديّة الماهيّة في الأعيان كموجوديّة الجسم، وهذا معناه أنّ الجاعل يوجد شيئاً في الأعيان هو جسم، أي يوجد نحواً خاصّاً من الوجود، وتلك الخصوصيّة هي الجسميّة، وهذا عين ما اخترناه في أصالة الوجود وما يترتّب عليه من النتائج في مسألة التخصّص والتميّز والكثرة؛ وبنفس المضمون ما تقدّم أيضاً عن تلميذه بهمنيار في (التحصيل) ولا حاجة للتكرار.

ويجب الالتفات إلى أنّ تقسيم التخصّص والكثرة إلى الثبوتيّ والإثباتيّ والذاتيّ والعرضيّ لم يرد في كلمات الشيخ الرئيس ولا في كلمات بهمنيار ولا غيرهما من حكماء المشّاء السابقين ولا اللاحقين.

(٢) التباين بين الوجودات عند حكماء المشّاء

اتّضح من مجموع الكلمات التي أوردها المصنّف عن الشيخ، أنّ مراده من التباين بين الوجودات الأصيلة في الأعيان، ليس التباين التامّ والمخالفة من جميع الجهات، بل مراده من ذلك التخالف والمغايرة والتفاوت في الشدّة والضعف، وهذا هو التشكيك الخاصّي المنسوب في الكلمات إلى الحكمة المتعالية، في قبال التباين التامّ المنسوب إلى حكماء المشّاء.

وقد جاء ذلك في كلام الشيخ المتقدّم، حيث يقول: «إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف... الخ»[١].

وهناك عبارات أخرى للشيخ ولتلميذه بهمنيار تؤكّد هذه الحقيقة، وهي

---

(١) **المباحثات**، مصدر سابق: ص٤١.

أنّهم يعتقدون بالمغايرة بين الوجودات بنحو التفاوت والتشكيك الخاصّيّ، لا بنحو التباين والمخالفة التامّة، كما هو منسوبٌ إليهم.

قال الشيخ حسن زادة آملي في مقام التأكيد على ما بيّناه: «وسيأتي في ذلك الأمر الجديد بالتوجّه والالتفات مصادر النقل ومآخذ القول منّا ومن الكتاب، حتّى لا يرتاب في صحّته وصدقه من كان في سبيل تحقيق المطالب وتنقيب المسائل، ومن تلك المصادر أنّ الشيخ قال في التعليقات: (أنّ وجود الأوّل مبائن لوجود الموجودات بأسرها) ثمّ قال بعد سطرين: (الموجودات كلّها من لوازم ذاته، ولولا إنّها من لوازمه لم يكن لها وجود... الخ)[١] فالمبائن بمعنى المغائر فقط، فافهم»[٢].

وقال الشيخ جوادي آملي في هذا المجال: «العبارات التي تنقل عن هذا الكتاب [المباحثات] في الموارد المختلفة تؤكّد هذا المدّعى، وهو أنّ عموم المباني التي تطرح فيه تقريباً نُظّمت على أساس التشكيك في الوجود»[٣].

ونحن نضيف إلى ذلك أنّ القول بالتباين التامّ بين الوجودات في الأعيان غير معقول، لأنّ التباين التامّ لا يكون إلّا بين الوجود والعدم.

إذن يُطلق التباين بين الوجودات في كلمات حكماء المشّاء ويراد به مجرّد المغايرة والتفاوت، وهذا ما نجده أيضاً في كلمات أتباع الحكمة المتعالية، حيث يُعبّرون بلفظ التباين بين الموجودات، ويريدون بذلك المغايرة.

قال الطباطبائي: «بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كلّ موجود وجدانه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلّة كمال المعلول، مع ما بينهما

---

(١) **التعليقات**، ابن سينا، مصدر سابق: ص١٤٤.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه الشيخ حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٧٦، التعليقة رقم (٢).

(٣) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٥٠.

من المباينة، الموجبة لامتناع الحمل»[1]، فقد عبّر هنا بالتباين، مع أنّه من المؤمنين بالتشكيك الخاصّيّ بين الوجودات، وخصوصاً بين العلّة وبين معلولها، وهذا معناه أنّ مراده من التباين المغايرة فحسب.

(٣) العينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقّق الخارجيّ

ما ذكره المصنّف في القسم الثالث من التخصّص، وهو تخصّص الوجود بموضوعه الذي هو الماهيّات، خير شاهد على صحّة ما ذهبنا إليه واخترناه في مسألة أصالة الوجود، وهو مبنى العينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقّق الخارجيّ، حيث نصّ على أنّ إضافة الوجود إلى الماهيّات من قبيل النحو الثالث من أنحاء الإضافة، وهو الذي يكون فيه المضاف عين تحقّق المضاف إليه، أي: إنّ المضاف يوجد بنحوٍ خاصّ هو المضاف إليه، فالمضاف كون الموضوع المضاف إليه، لا كون شيء فيه، وهذا معناه في المقام أنّ الوجود يتحقّق بنحوٍ خاصٍّ هو الماهيّة، فليس لدينا في الواقع العيني إلّا كون وتحقّق واحد خاصّ، وبحسب التحليل الذهنيّ وما يقوم به العقل من عكس الحمل يُضاف الوجود وهو ذات التحقّق إلى الماهيّة التي هي الخصوصيّة، ولكن بحسب الواقع الخارجيّ الماهيّة والخصوصيّة عين الوجود والتحقّق، وهذا هو مضمون قول المصنّف: «فإنّه [أي الوجود] ليس هو كون شيء غير الموضوع، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع، بل الوجود نفس كون الموضوع، لا كون شيءٍ آخر له»، وهذا ما استفاده المصنّف من كلام الشيخ المتقدّم، حيث قال: «بل بمعنى أنّ وجوده [أي وجود الوجود] في موضوعه نفس وجود موضوعه».

وهذا الكلام واضح في مبنى العينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ، وقد فهم ذلك أيضاً الشيخ جوادي آملي من كلامهم المتقدّم، حيث يقول في مقام

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٧٧.

شرح تلك الكلمات عن المصنّف والشيخ: «الإضافة تتصوّر على ثلاثة أقسام:... الثالث: أن يكون الشيء [المضاف] نفس تحقّق وثبوت الغير [المضاف إليه]، وفي هذا القسم المضاف عين تحقّق المضاف إليه، وعروض وإضافة أحدهما إلى الآخر من العروض والإضافة في الذهن، وناتج عن التحليل والتركيب العقليّ.

وإذا كانت إضافة الوجود إلى الماهيّات... من النحو والقسم الثالث، يكون تكثّر وامتياز الوجود بنفس امتياز الماهيّات وتكثّرها....

ويعتقد صدر المتألّهين أنّ إضافة الوجود إلى الماهيّات وتكثّره وامتيازه من جهتها، من قبيل القسم الثالث من أقسام الإضافة»[1].

وهذا الكلام كلّه شاهد على ما اخترناه في تفسير أصالة الوجود، وأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود ومتحقّقة وثابتة في الأعيان بثبوته وتحقّقه، وليست الماهيّة من الأمور العدميّة التي تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه.

ولكن كلمات صدر المتألّهين مضطربة في هذا المجال، فبعضها ظاهر في العينيّة، كما هو الحال في المقام، وبعضها الآخر ظاهر في الإثنينيّة والاتّحاد، كما في قوله في هذا الفصل: «وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين»[2]، ومن الواضح أنّ الاتّحاد فرع الإثنينيّة، وهذا معناه أنّ حيثيّة الماهيّة في الأعيان غير حيثيّة الوجود وهو ينسجم مع القراءة المشهورة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث يُفترض فيها أنّ الماهيّة في الخارج أمرٌ عدميّ، وهي حيثيّة غير حيثيّة الوجود، وبينهما نحو من الاتّحاد، وهو اتّحاد الحدّ العدميّ مع محدوده.

ولعلّ التمييز بين القراءة الأولى وبين القراءة الثانية لأصالة الوجود، لم يكن واضحاً عند صدر المتألّهين.

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٤٨ـ ٣٤٩، بتصرّف يسير.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦.

(٤) هل نفي الحدّ عنه تعالى هو بنحو السلب التحصيلي أم الإيجاب العدولي

ذكرنا في شرح مطالب هذا الفصل أنّ المصنّف قسم التخصّص والتميّز إلى ثلاثة أقسام، وكان القسم الأوّل عبارة عن تخصّص الوجود بنفس حقيقته، حيث قال المصنّف: «إنّ تخصّص كلّ وجود إمّا بنفس حقيقته... التامّة الواجبيّة».

وهنا ذكر الطباطبائي تعليقاً على هذا القسم، حيث قال: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإنّ الوجود عنده قُدِّسَ سِرُّهُ مشكّك ذو مراتب».

إلى أن يقول: «وهكذا تنتهي [مراتب الوجود] من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً، وإن شئت قلت: إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها»[(١)].

وقال الطباطبائي أيضاً في نهاية الحكمة: «وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق، حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها»[(٢)].

ظاهر هاتين العبارتين أنّ السلب والنفي فيهما عدولي، بمعنى أنّ نفي الحدّ عن المرتبة التامّة الواجبيّة في قوله: «إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها»، وقوله: «فهي مطلقة من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها»، عبارة عن قضيّة موجبة معدولة المحمول، فواجب الوجود موصوف ومحدود بأنّه لا حدّ له، ونفي الحدّ عنه من أوصافه السلبيّة المحمولة عليها.

والسبب في استظهار القضيّة الموجبة المعدولة المحمول من كلام الطباطبائي، أنّه جعل في كلامه مرتبة واجب الوجود من جملة مراتب التشكيك في الوجود، وهي مرتبة الوجود بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، وهذا يجعل نفي

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٥، الحاشية رقم (٢).

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٩.

الحدّ عن مرتبة واجب الوجود من الموجبة المعدولة المحمول، لأنّ السلب التحصيلي والسالبة المحصّلة لا تنسجم مع اندراج مرتبة الواجب في دائرة مراتب التشكيك؛ إذ إنّ نتيجة السلب التحصيلي كون مرتبة واجب الوجود لا بشرط وغير داخلة في مراتب التشكيك، وهذا معناه أنّ حقيقة الوجود في واجب الوجود مطلقة من كلّ قيد حتّى نفي الحدّ، وصرفة لا يُقابلها أي مرتبة من مراتب التشكيك، وهذا خلاف ظاهر بل صريح كلام الطباطبائي.

إذن ظاهر كلامه أنّ نفي الحدّ عن الحقيقة الواجبيّة من أوصافها السلبيّة، ومن قبيل الموجبة المعدولة المحمول، وهذا معناه أنّ الاستثناء في قوله: «إلّا بأنّها لا حدّ لها» استثناء متّصل، كما هو مقتضى الإيجاب العدولي.

وهنا يذكر الشيخ جوادي آملي بأنّ الصحيح في المقام هو السلب التحصيلي، وحقيقة الوجود التامّة الواجبيّة غير داخلة في مراتب التشكيك، لأنّها لا يقابلها شيء، والتشكيك لا يكون إلّا بين مراتب ظهورات الوجود.

قال الشيخ جوادي آملي: «مع السلب التحصيلي لكلّ حدّ عن واجب الوجود، ومع إدراك حقيقته اللامتناهية، لا يبقى أي مجالٍ لوجود موجود آخر واقع في سلسلة مراتب مشكّكة، وحينئذٍ ما يُشاهد في الوهلة الأولى وقبل التدقيق والتأمّل النهائي على أنّه مراتب مشكّكة للوجود، كلّه يرجع إلى مظاهر تلك الحقيقة الواحدة، بمعنى أنّ التشكيك يقع في ظهورات الوجود، لا في نفس الوجود»[١].

ولكن سيأتي في مباحث التشكيك[٢] وكذا في مباحث الوحدة والكثرة[٣]،

---

(١) **الرحيق المختوم،** مصدر سابق: ج١ ص٣٦٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق:ج١ ص٤٣١ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٣١٨ وما بعدها.

النقاش في ذلك، وسوف نثبت أنّ التشكيك إنّما يقع في نفس حقيقة الوجود، وما ذكره الشيخ جوادي آملي لا ينسجم إلّا مع مبنى الوحدة الشخصيّة عند العرفاء، والتي سوف نناقش في أدلّتها عندهم وعند صدر المتألّهين.

الفهرس

الفصل الرابع
في أنّ للوجود حقيقةً عينيّة

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

الأدلّة والإشكالات

(١)

أدلة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

(٢)

إشكالان حول أصالة الوجود

إشارات وتنبيهات الفصل الرابع

التنبيه الأول

نظريّتنا في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

التفسيرات

الفوارق بين تفسيرات أصالة الوجود

التنبيه الثاني

الشواهد والأدلّة على التفسير الأوّل

التنبيه الثالث

مناقشة الوجوه والشواهد على التفسير الثاني

التنبيه الرابع
أدلّة أصالة الوجود

التنبيه الخامس

النتائج المترتّبة على نظريّة أصالة الوجود

الفصل الخامس

في أنّ تخصّص الوجود بماذا؟

إشارات وتنبيهات الفصل الخامس